بيان الدليل

على بطلان التحليل

تأليف

شيخ الإسلام ابن تيمية

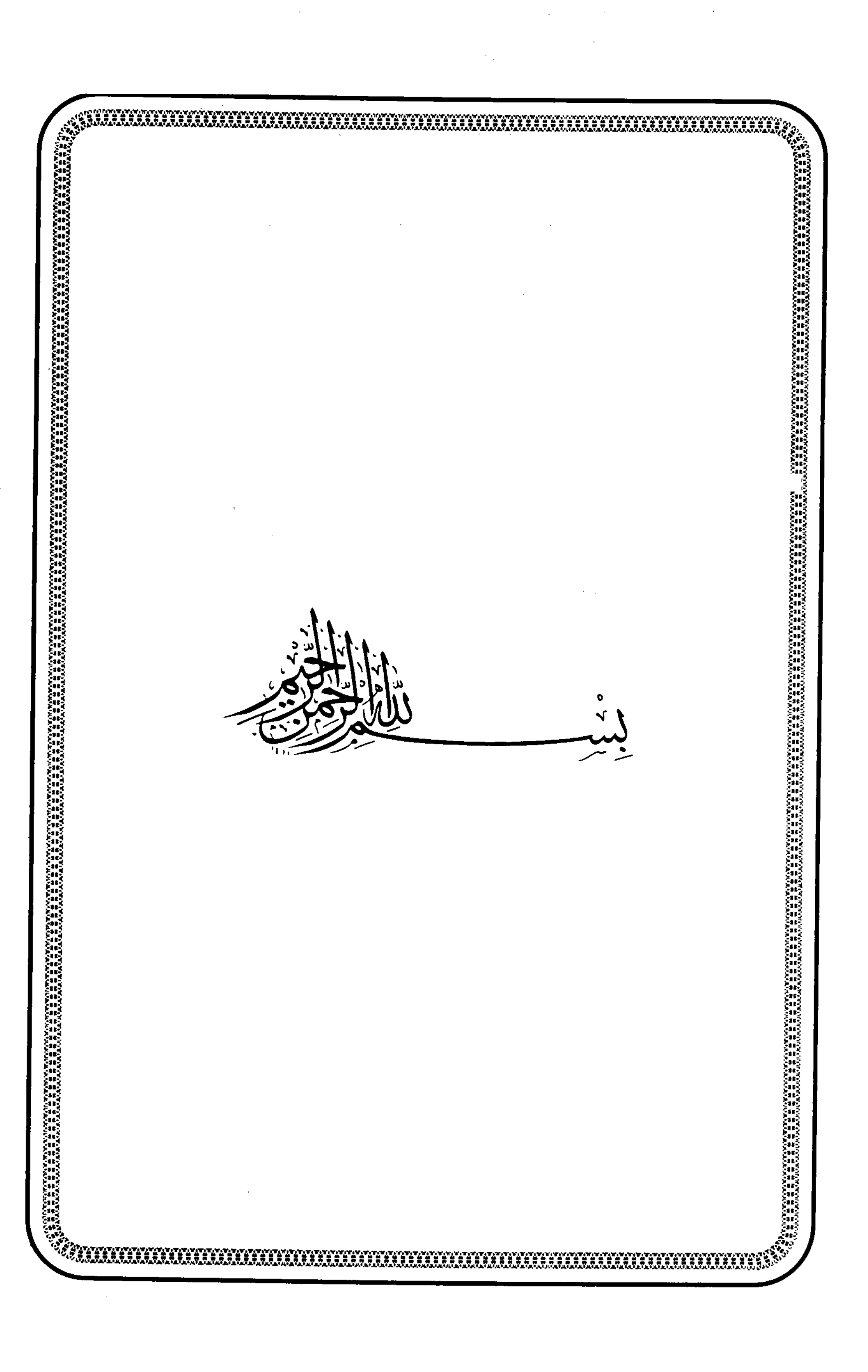
رحمه الله

٦٦١ - ٧٢٨ هـ

حققه وخرج أحاديثه

د. أحمد بن محمد الخليل

دار ابن الجوزي


بسم الله الرحمن الرحيم

بيان الدليل

على بطلان التحليل

الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٣٥هـ



دار ابن الجوزي

للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية، الدمام. شارع ابن خلدون. ت: ٨٤٢٨١٤٦ . ٨٤٦٧٥٨٩ . ٨٤٦٧٥٩٣،
ص ب: ٢٩٨٢ . الرمز البريدي: ٣١٤٦١ فاكس: ٨٤١٢١٠٠ . الرياض. ت: ٤٢٦٦٣٣٩ . الإحساء. الهفوف
. شارع الجامعة . ت: ٥٨٨٣١٢٢ . جدة . ت: ٦٥١٦٥٤٩ . ٦٨١٣٧٠٦ . بيروت . هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠٠
. فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ . القاهرة . ج.م.ع . محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ . تلفاكس: ٠٢٢٥٦١١٤٧٣
البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.jwzi.com

مقدمة التحقيق

الحمد لله الذي سهَّل لعباده المتقين إلى مرضاته سبيلاً، وأوضح لهم طريق الهداية وجعل اتباع الرسول عليها دليلاً، واتَّخذهم عبيداً له فأقروا له بالعبودية ولم يتخذوا من دونه وكيلاً، وكتب في قلوبهم الإيمان وأيَّدهم بروحٍ منه لما رضوا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً.

والحمد لله الذي أقام في أزمِنَةِ الفترات من يكون ببيان سنن المرسلين كفيلاً، واختص هذه الأمة بأنه لا تزال فيها طائفة على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمره ولو اجتمع الثقلان على حربهم قبيلاً؛ يدعون من ضل إلى الهدى، ويَصبِرون منهم على الأذى، ويبصِّرون بنور الله أهل العمى، ويحيون بكتابه الموتى، فهم أحسن الناس هدياً وأقومهم قيلاً.

وأشهد أن محمداً عبده المصطفى، ونبيه المرتضى، ورسوله الصادق المصدوق، الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، أرسله رحمةً للعالمين، ومحجةً للسالكين، وحجة على العباد أجمعين، أرسله على حين فترة من الرسل، فهدى به إلى أقوم الطرق وأوضح السبل، وافترض على العباد طاعته، وتعظيمه، وتوقيره، وتبجيله، والقيام بحقوقه، وسد إليه جميع الطرق، فلم يفتح لأحدٍ إلا من طريقه؛ فَشرَحَ له صدره، ورفع له ذكره، ووضع عنه وِزرَهُ، وجعل

الذِّلَّة والصَّغار على من خالف أمره، هدى به من الضلالة وعلّم به من الجهالة، وبصَّر به من العمى، وأرشد به من الغيِّ، وفتح به أعيناً صماً، وقلوباً غلفاً.

فصلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين، صلاة دائمة بدوام السماوات والأرضين، مقيمة عليهم أبداً لا تروم انتقالاً عنهم ولا تحويلاً[١].

وبعد:

فقد صنَّف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مصنفات «أشهر من أن تذكر وأعرف من أن تنكر، سارت مسيرَ الشمسِ في الأقطار، وامتلأت بها البلاد والأمصار»[٢] وتنافس في تحصيلها كبار أهل العلم من حين كتبها شيخ الإسلام إلى يومنا هذا.

وليس هذا بمستغربٍ على إمام مثل شيخ الإسلام قد أُعطي «اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين، وقد ألان الله له العلوم كما ألان لداود الحديد»[٣]. وهو مع هذه الجودة والإتقان مكثر من التصنيف للغاية حتى قال ابن عبد الهادي: «لا أعلم أحداً من متقدمي الأئمة ولا متأخريهم جمع مثل ما جمع، ولا صنف نحو ما صنف، ولا قريباً من ذلك، مع أن أكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه، وكثير منها صنّفه في الحبس وليس عنده ما يحتاج إليه من الكتب»[٤].

---

(١) اقتباس عن مفتاح دار السعادة ١/١٠٣ ـ ١٠٥ رأيت أنه يناسب المقام.

(٢) ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/٤٠٣.

(٣) قاله ابن الزَّمْلكاني كما في الشهادة الزكية ص٣٦.

(٤) العقود الدرية ص٤٢.

إلا أن حظ الفقه من هذه المصنفات الكثيرة الممتعة قليل يسير ـ بالنسبة إلى غيره ـ، وكان لهذا سببٌ أبان عنه شيخ الإسلام أتم بيان، وأتى فيه بحجة واضحة، فقد سأله عن سبب ذلك الحافظ البزار وطلب منه أن يكتب مؤلفاً في الفقه يقول البزار: «ولقد أكثر ﷺ، التصنيف في الأصول فضلاً عن غيره من بقية العلوم. فسألته عن سبب ذلك، والتمست منه تأليف نصٍ في الفقه. يجمع اختياراته وترجيحاته، ليكون عمدةً في الإفتاءِ، فقال لي ما معناه: الفروع أمرها قريب، ومن قلّد ـ المسلمُ ـ فيها أحدَ العلماء المقلَّدين، جاز له العمل بقوله، ما لم يتيقن خطأه. وأما الأصول: فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء: كالمتفلسفة، والباطنية، والملاحدة، والقائلين بوحدة الوجود، والدهرية، والقدرية، والنصيرية، والجهمية، والحلولية، والمعطلة، والمجسمة، والمشبِّهة، والراونديّة، والكلابية، والسليميَّة، وغيرهم من أهل البدع، قد تجاذبوا فيها بأزِمّة الضلال، وبان لي أن كثيراً منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية، الظاهرة العلية على كل دين.

وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم، ولهذا قلّ أن سمعتُ أو رأيتُ معرضاً عن الكتاب والسنة، مقبلاً على مقالاتهم إلا وقد تزندق أو صار على غير يقين في دينه واعتقاده.

فلما رأيت الأمر على ذلك بان لي: أنه يجب على كل من يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم، وقطع حجتهم وأضاليلهم، أن يبذل جهده ليشكف رذائلهم، ويزيف دلائلهم، ذباً عن الملة الحنيفية، والسنة الصحيحة الجلية»[1].

---

(١) الأعلام العلية ص٣٣.

ثم بيّن شيخ الإسلام أن سبب ذلك إعراضهم عن النصوص، واتباعهم طرق الفلسفة، ثم قال بعد ذلك: «فهذا ونحوه هو الذي أوجب أني صرفت جلَّ همّي إلى الأصول، وألزمني أن أوردْتُ مقالاتهم وأجبتُ عنها بما أنعم الله تعالى به من الأجوبة النقلية والعقلية»[1].

فإذا عرفت أن الشيخ رحمه الله صرف همته إلى تحقيق علم الأصول، والرد على أهل البدع وبيان الحق في هذا الباب، علمت حينئذٍ أهمية ما يوجد للشيخ من كلام في علم الفقه والفروع، فهو نفيس لندرته، ولبراعة كاتبه فقد «فاق الناس في معرفة الفقه، واختلاف المذاهب، وفتاوى الصحابة والتابعين، بحيث أنه إذا أفتى لم يلتزم بمذهب، بل بما يقوم دليله عنده»[2].

وإن من أحسن كتب الفقه التي ألفها شيخ الإسلام وأكثرها تحريراً وتدقيقاً كتابنا هذا (بيان الدليل)[3]، فقد حوى على مباحث قلَّ أن تجدها في كتب الشيخ الأخرى فكيف بغيرها.

وهذا الكتاب مع أهميته القصوى لم يأخذ حقه من التحقيق، فقد طبع أكثر من مرة فكانت هذه الطبعات مليئة بالأخطاء، والتحريفات، والتصحيفات[4]، والسقط[5]، والأخطاء العلمية في تنسيق الكتاب

---

(١) الأعلام العلية ص٣٥.

(٢) الذهبي في معجم شيوخه. انظر: شذرات الذهب ٦/ ٨١.

(٣) وهو الكتاب الثالث، فقد حققت قبله كتابين لشيخ الإسلام رحمه الله: الأول: الاختيارات، والثاني: القواعد النورانية.

(٤) قال المعري: «أصل التصحيف أن يأخذ الرجل اللفظ من قراءته في صحيفة ولم يكن سمعه من الرجال فيغيره عن الصواب، وقد وقع فيه جماعة من الأجلاء».
قال ابن دريد: «صحّف الخليل بن أحمد فقال: يوم بُغاث (بالغين المعجمة) وإنما هو بالمهملة». اهـ. انظر: المزهر للسيوطي ٢/ ٣٥٣.

(٥) على تفاوت بينها سيأتي وصفه عند الكلام على مطبوعات الكتاب.

وترتيبه، وقد كان لهذه الأخطاء أثر سيئ على مقصود المؤلف رحمه الله من كلامه، وفهم القارئ لمراده.

ولما ظهر لي ذلك وتيقنت أهمية الكتاب عزمت على تحقيقه والعناية به.

فشرعت مستعيناً بالله عز وجل في جمع نسخه الخطية، والعمل على إخراجه بالصورة اللائقة به، وقبل ذكر النص المحقق جعلت بين يديه نقاطاً تعريفية كما يلي:

- اسم الكتاب.
- إثبات نسبته للمؤلف.
- تاريخ تأليفه.
- الباعث على التأليف.
- أهمية الكتاب وقيمته العلمية.
- مؤاخذات على الكتاب.
- طبعات الكتاب.
- نسخه الخطية.
- عملي في الكتاب.
- الفهارس الملحقة للكتاب.

والله تعالى من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

كتبه

د. احمد بن محمد الخليل

فاكس ٠٦٣٦٢٢٧٧٤

amkh1424 @ islamway.net



تعريف بالكتاب

أولاً: اسم الكتاب:

سنتعرف على اسم الكتاب من خلال ثلاث نقاط:

أ ـ اسم الكتاب في المخطوطات.

ب ـ اسم الكتاب في مصنفات الشيخ الأخرى.

ج ـ اسم الكتاب عند المترجمين للشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

* أ ـ اسم الكتاب في المخطوطات:

تحصّل عندي ست نسخ خطية ـ سيأتي وصفها ـ وهي تحمل الأسماء التالية:

الأولى: بيان الدليل على بطلان التحليل.

الثانية: قيام الدليل على بطلان التحليل.

الثالثة: إقامة الدليل على بطلان التحليل.

الرابعة: بيان الدليل على إبطال التحليل.

الخامسة: غير واضح أصابته رطوبة أذهبت العنوان.

السادسة: بيان الدليل على إبطال التحليل.

وسيأتي لاحقاً الترجيح بينها.

* ب ـ اسم الكتاب في مصنفات الشيخ الأخرى:

أحال إلى هذا الكتاب بأكثر من اسم:

أولاً: باسم: بيان الدليل على بطلان التحليل:

١ ـ ففي مجموع الفتاوى ٣٣/ ١٠٧ قال:

«وقد قررت هذه القاعدة في كتاب: بيان الدليل على بطلان التحليل».

٢ ـ وفي ٣٠/ ٣٥٣ قال:

«وهذا الأصل قد قرر وبسط في كتاب: بيان الدليل على بطلان التحليل».

٣ ـ وفي ٣٢/ ٩٥ قال:

«إلى أمور أخر قد بسطت في غير هذا الموضع بيناها في كتاب: بيان الدليل على بطلان التحليل».

٤ ـ وسماه بهذا الاسم في الفتاوى الكبرى ٤/ ٨٣.

ثانياً: باسم: إقامة الدليل:

١ ـ في مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٩٥ قال:

«كما قد نبهنا على بعضه في كتاب: إقامة الدليل على بطلان التحليل».

٢ ـ في اقتضاء الصراط ١/ ٢١٦ قال:

«ذكرنا من الشواهد على ذلك نحواً من ثلاثين أصلاً... في كتاب: إقامة الدليل على بطلان التحليل».

ولم أجده باسم «قيام الدليل».

* ج ـ اسم الكتاب عند المترجمين للشيخ رحمه الله:

الذين ترجموا لشيخ الإسلام وذكروا مصنفاته اختلفوا أيضاً كما يلي:

ـ في الأعلام العلية للبزار ٢٥ سماه: «إبطال الحيل ونكاح المحلل»، والظاهر أنها ليست تسمية دقيقة إنما ذكر موضوع الكتاب.

ـ وفي العقود الدرية ١/ ٥١ سماه: «بيان الدليل على بطلان التحليل».

ـ وكذا في طبقات علماء الحديث ٤/ ٢٨٩ وكلاهما لابن عبد الهادي.

ـ وكذا في الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/ ٤٠٤، وكذا المنهج الأحمد، والدر المنضد.

وبعض المترجمين يسمون الكتاب: «تبطيل الحيل» أو «إبطال الحيل»، وهذا مختصر للاسم وليس تسمية تامة للكتاب.

وبعد هذا العرض يظهر أن الاسم الصحيح هو: «بيان الدليل على بطلان التحليل» لما يلي:

أولاً: هو الاسم الذي كتب على المخطوطة الأولى، وهي التي رمزت لها بـ(أ) كما سيأتي، وهي أحسن المخطوطات وأصحها كما سأبينه.

أما المخطوطة الثانية والثالثة فقد استظهرت أنهما مأخوذتان عن أصل واحد عند وصفهما كما سيأتي.

ثانياً: هكذا سماه شيخ الإسلام في أكثر المواضع، وهو من أقوى الدلائل.

ثالثاً: لم يذكر أحد من المترجمين الكتاب باسم: «إقامة الدليل».

واسمه عند جمهورهم: «بيان الدليل على بطلان التحليل».

لهذا كله ظهر لي أن اسم الكتاب الصحيح: «بيان الدليل على بطلان التحليل» والله أعلم.

ثانياً: إثبات نسبة الكتاب للمؤلف:

لا أظن أني بحاجة إلى الاستدلال بأكثر مما ذكرته في بيان اسم الكتاب، فالكتاب لا شك من تأليف شيخ الإسلام، فقد ذكره المؤلف نفسه في كتبه الأخرى، ثم كذلك أطبق المترجمون على نسبته إليه.

ثالثاً: تاريخ تأليف الكتاب:

بدأ شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ التأليف في سن مبكرة، واستمر في ذلك إلى قبيل وفاته، وفي خلال هذه الفترة الطويلة (والتي تبلغ نحو ٤٩ سنة[1]) سأحاول الوقوف على تاريخ تأليفه بالقرائن والدلائل غير

---

(١) بدأ الشيخ التأليف في سن مبكرة كما سبق إلا أن المترجمين اختلفوا في تحديده:
قال ابن عبد الهادي في طبقات علماء الحديث ٤/٢٨٣: أفتى وله نحو سبع عشرة سنة.
وقال الذهبي: «فأفتى وله تسع عشرة سنة بل أقل، وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت». العقود الدرية ٤/٢٣.
وفي تتمة المختصر لابن الوردي: «وأفتى وله أقل من تسع عشرة سنة». انظر: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ص٣٣٢.
كذلك ابن رجب يقول: «شرع الشيخ في الجمع والتصنيف من دون العشرين».
وكتب الذهبي تحت خط شيخ الإسلام في إجازة كتبها لابن الشَّهْرُزُوري: «هذا خط شيخنا الإمام....... وأفتى ودرّس وله نحو العشرين وصنّف التصانيف......» طبقات علماء الحديث ٤/٢٨٦.
والحقيقة أن بين العشرين والسبع عشرة سنة فرق ثلاث سنوات، وهي ليست =

المباشرة؛ إذ لم يصرح المؤلف أو أحد من المترجمين ـ فيما أعلم ـ بوقت التأليف.

والذي يظهر لي أن تأليف كتاب «بيان الدليل» كان قبل سنة ٧٠٥هـ لما يلي:

أولاً: أثنى الشيخ كمال الدين الزملكاني رحمه الله على كتاب «بيان الدليل»، وتقريظُه كُتب على نسخة[1] كتبت سنة ٧١٤هـ، وهذه النسخة كتب في آخرها: «قوبلت على نسخة قُرِيَت على المصنف جهد الإمكان». إذاً فهناك نسخ قبلها لكن لعل ابن الزملكاني لم يطلع إلا على هذه. فعرفنا الآن أنه قبل سنة ٧١٤هـ.

ثانياً: أفاد ابن رجب في الذيل ٢/٤٠٣ أن مجموعة من المصنفات كتبها شيخ الإسلام وهو بمصر في السجن، ومنها «الفتاوى المصرية» وهذا يستفاد أيضاً من اسمها، وشيخ الإسلام دخل مصر سنة ٧٠٥هـ وبقي مسجوناً إلى شوال من سنة ٧٠٩هـ، وفي خلال هذه الفترة كتب الفتاوى المصرية، وقد ذكر فيها كتاب «بيان الدليل» في أكثر من موضع، ومنها في ٤/٨٣، فيكون كتاب

= قليلة، وكأن السن الذي يجمع أطراف ما قيل هو سن الثماني عشرة سنة، والخطب في هذا يسير.

أما نهاية التأليف فهي مضبوطة باليوم. قال ابن كثير: «وفي يوم الاثنين تاسع جمادى الآخرة أخرج ما كان عند الشيخ تقي الدين من الكتب والأوراق والدواة والقلم، ومنع من الكتب وحملت كتبه في مستهل رجب إلى خزانة الكتب بالعادلية الكبيرة» أي في ٩/٦/٧٢٨هـ.

(١) فقد ذكر الشيخ زهير الشاويش أن عنده نسخة من «بيان الدليل» كتبت سنة ٧١٤هـ، وعليها تقريظ ابن الزملكاني. انظر: الشهادة الزكية ص٣٧ هامش (١). وسيأتي الكلام على هذه النسخة عند الكلام على النسخ الخطية.

«بيان الدليل» صنف قبل سنة ٧٠٥هـ؛ لأنه لم يُذكر مع الكتب التي صنفت في مصر، وكذلك لم يذكر ابن رجب كتاب «اقتضاء الصراط» مع الكتب التي صنفت في مصر، وقد ذُكر في «مختصر الفتاوى المصرية» أي أن الشيخ صنفه قبل ذهابه إلى مصر، وقد أحال فيه إلى «بيان الدليل»، ويبعد جداً أن يكون الشيخ صنف «بيان الدليل» و«اقتضاء الصراط» في مصر ولا يذكرهما ابن رجب مع مؤلفات مصر.

ثالثاً: أحال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتبه كثيراً على «بيان الدليل»، وهذا يدل ـ بشكل عام ـ على تقدمه في التأليف في الجملة.

رابعاً: هناك نصوص في كتاب «بيان الدليل» تدل على أنه مُؤلَّف قديم، إذ فيه ما يخالف المعروف من اختيارات شيخ الإسلام. ومن أمثلة ذلك:

في ص٢٩٦: «فإن فساد ذلك قليل إذا لم يُتعمد في جنب فساد الحكم بغير طريق مضبوط، من قرائن أو فراسة أو صلاح خصم أو غير ذلك» والمشهور أخذه بالقرائن في الحكم، وانظر مجموع الفتاوى ١٥/٣٠٦.

وبعد ـ أخي القارئ ـ هذه قرائن تلمست من خلالها تاريخ تأليف الكتاب، آمل أن أكون وفقت فيها.

وتحديد تاريخ تأليف كتاب من الكتب من الصعوبة بمكان إذا كانت القرائن والدلائل على تاريخه غير متوفرة أو غير واضحة، وإنما يعرف ذلك من عاناه.

رابعاً: الباعث على تأليف الكتاب:

ذكر الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ سبب تأليفه لهذا الكتاب في أوله حين قال: «ولما انتهى الكلام بنا في مدارسة الفقه إلى مسائل الشروط في النكاح، وبيان ما كان منها مؤثراً في العقد، ملحقاً له بالسفاح، وجرى من الكلام في مسألتي المتعة والتحليل ما تبين به حكمهما بأرشد دليل، وظهرت الخاصة التي استحق بها المحلل لعنة الرسول، ولِمَ سماه من بين الأزواج بالتيس المستعار؟ وتبينت مآخذ الأئمة تأصيلاً وتفصيلاً على وجه الاستبصار، وظهرت المدارك والمسالك أثراً ونظراً حتى أشرق الحق وأنار، فانتبه بعض من كان غافلاً من رقدته، وشكى ما بالناس من الحاجة إلى ظهور هذا الحكم ومعرفته، لعموم البلوى بهذه القضية الشنيعة، وغلبة الجهل بدلائل المسألة على أكثر المنتسبين إلى علم الشريعة، وسأل أن أعلق في ذلك ما يكون تبصرة للمسترشد، وحجة للمستنجد، وموعظة للمتهوك المتلدد، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيّ عن بينة. فأجبته إجابة المتحرج من كتمان العلم، المسؤول الخائف من نقض الميثاق المأخوذ على الذين أوتوا الكتاب وخلفوا الرسول».

هذا هو سبب التأليف: وإنه لمن نعم الله تعالى أن سُئل الشيخ أن يعلق في ذلك «تبصرة للمسترشد وحجة للمستنجد»، إذ من ثمار هذا السؤال خروج هذا الكتاب الذي لا نظير له في موضوعه، لما سيأتي بيانه عند الحديث عن أهميته.

ـ أما كلام الشيخ المفصل حول مبحث الحيل فقد أفصح المؤلف عن سببه فقال:

«ولم يكن من نيتي أن أشفع الكلام فيها بغيرها من المسائل، بل

أقتصر على ما أوجبه حق السائل، فالتمس بعض الجماعة مكرراً الالتماس تقرير القاعدة التي هي لهذه المسألة أساس، وهي بيان حكم الاحتيال على سقوط الحقوق والواجبات، وحل العقود وحل المحرمات بإظهار صورة ليس لها حقيقة عند المحتال، لكن جنسها مشروع لمن قصد به ما قصده الشارع من غير اعتلال، فاعتذرت بأن الكلام المفصل في هذا يحتاج إلى كتاب طويل، ولكن سأدرج في ضمن هذا الكلام الجملي ما يوصل إلى معرفة التفصيل، بحيث يتبين للّبيب موقع الحيل من دين الإسلام، ومتى حدثت؟ وكيف كان حالها عند السلف الكرام؟ وما بلغني من الحجة لمن صار إليها من المفتين، وذكر الأدلة فيها على الحق المبين، وذلك بكلام فيه اختصار، إذ المقام لا يحتمل الإكثار».

وقال آخر الكتاب: «وهو آخر ما يسره الله تعالى من الكلام في مسألة التحليل، وهي كانت المقصودة أولاً بالكلام، ثم لما كان الكلام فيها مبنياً على قاعدة الحيل، والتمس بعض الأصحاب مزيد بيان فيها؛ ذكرنا فيها ما يسره الله تعالى على سبيل الاختصار بحسب ما يتحمله هذا الموضع، وإلا فالحيل يحتاج استيفاء الكلام فيها إلى أن يفرد كل مسألة بنظر خاص، ويذكر حكم الحيلة فيها وطرق إبطالها إذا وقعت، وهذا يحتمل عدة أسفار، والله ﷻ يجعل ذلك خالصاً لوجهه وموافقاً لمحبته ومرضاته آمين».

خامساً: أهمية الكتاب وقيمته العلمية[١]:

إن موضوع الكتاب مهم للغاية فهو يبحث في علم المقاصد،

(١) أرقام الصفحات التي ستذكر يُقصد بها هذه الطبعة.

وفي أحكام الحيل الشرعية، ومبدأ سد الذرائع، بالإضافة إلى الموضوع الأساس وهو تحليل المطلّقة ثلاثاً.

لقد بسط الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ الكلام حول هذه الموضوعات، وأشبعها بحثاً وتفصيلاً، بحيث لا تجد من التفصيلات حولها في المصنفات الأخرى ما تجده في هذا الكتاب، ولا يستغني عنه أحد يريد أن يكتب حول هذه الموضوعات.

والكتاب يدور حول موضوعات دقيقة، وعرة المسالك جداً، ففيه من المضائق، والإرادات، والإشكالات، شيء كثير، استطاع المؤلف بإعانة الله له ثم ببراعته وتمكنه من العلوم وآلاتها أن يبيّن الصواب فيها بإجابات سديدة.

ولم يؤلف أحدٌ من العلماء ـ فيما أعلم ـ كتاباً مستقلاً في موضوع كتاب «بيان الدليل»، فهو من هذه الحيثية لا نظير له، كيف وقد أجاد الشيخ فيه كل الإجادة.

وما أحوجنا اليوم بالذات إلى مثل هذا الكتاب في دراسة النوازل الحديثة، لا سيما ما يتعلق بالمعاملات منها.

فإن كثيراً من المؤسسات المالية عند المسلمين ـ إلا من رحم الله ـ أخذت صيغاً حديثة من المعاملات المالية تلقفتها عن مؤسسات غربية، فيها من الربا، أو الغرر، أو القمار، شيء كثير، إلا أنها تُلبَّس بلباس أحد المعاملات الشرعية، وهذا هو بعينه ـ الاحتيال ـ الذي شرحه الشيخ في كتابه.

إن هذا الكتاب لا يتحدث بالطبع عن معاملات مالية معاصرة، إلا أن فيه من القواعد ما هو كفيل بمعرفة حكمها لمن فتح الله عليه باب الفهم والتأمل. والكتاب عميق وغزير، يحتاج طالب العلم عند

قراءته إلى قدر كبير من التأني وربط المعاني بعضها ببعض؛ ليخرج بنتيجة سليمة، وفهم صحيح.

وسأتحدث عن أهمية الكتاب عبر محورين:

المحور الأول: تقريظ العلماء للكتاب وثناؤهم عليه.

المحور الثاني: مميزات الكتاب العلمية.

المحور الأول: تقريظ العلماء للكتاب وثناؤهم عليه

أثنى بعض العلماء من المعاصرين للشيخ وغيرهم على هذا الكتاب، وهم حسب ما وقفت عليه ستة كما يلي:

أولاً: ابن الزملكاني:

قال ابن ناصر الدين الدمشقي في الرد الوافر ١٠٨: وقد روي واشتهر، وذُكر وانتشر، ما كتبه كمال الدين الزملكاني على كتاب «بيان الدليل» تأليف ابن تيمية وهو ما نصه: (من مصنفات سيدنا وشيخنا وقدوتنا، الشيخ السيد الإمام العلامة الأوحد، البارع الحافظ الزاهد، الورع القدوة الكامل، العارف، تقي الدين، شيخ الإسلام، مفتي الأنام سيد العلماء، قدوة الأئمة الفضلاء، ناصر السنة، قامع البدعة حجة الله على العباد في عصره، رادُّ أهل الزيغ والعناد، أوحد العلماء العاملين، آخر المجتهدين، أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني، حفظ الله على المسلمين طول حياته، وأعاد عليهم من بركاته، إنه على كل شيء قدير).

ثانياً: الأقشهري أو الطوفي:

لم يتبين لي من السياق أيهما القائل، والأقرب أنه الأقشهري.

ففي الدرر الكامنة ١/ ١٦٣: «وقال الأقشهري في «رحلته» في حق ابن تيمية: بارع في الفقه والأصلين والفرائض والحساب وفنون أُخر، وما من فن إلا وله فيه يد طولى، وقلمه ولسانه متقاربان.

قال الطوفي: سمعته يقول: من سألني مستفيداً حققت له، ومن سألني متعنتاً ناقضته فلا يلبث أن ينقطع فأُكفى مؤنته.

وذكر تصانيفه، وقال في كتابه «إبطال الحيل»: عظيم النفع».

ثالثاً: الشوكاني:

قال في البدر الطالع: «وقد ترجم له الصفدي وسرد أسماء تصانيفه في ثلاث أوراق كبار، ومن أنفعها كتابه في إبطال الحيل فإنه نفيس جداً».

رابعاً: ابن القيم:

- فقد أثنى على الكتاب ثناءً عملياً، حين نقل عنه مواضع كثيرة بالنص تارة، وبالمعنى أخرى، في كتابه إعلام الموقعين، وقد أشرت إلى هذا في موضعه من الكتاب.

- كُتب على المخطوطة (أ) أنها بخط ابن القيم، ولم يفعل ذلك إلا لأهمية الكتاب عنده، وسيأتي تحرير ذلك عند الكلام على المخطوطة (أ).

خامساً: الشاطبي:

فقد نقل في الاعتصام ١/٣٥٦، ٢/ ٨٧ ـ ٩٠ عن كتاب «بيان الدليل» نصوصاً كاملة واستفاد منه استفادة ظاهرة[1].

---

(١) انظر ما كتبه د. يوسف البدوي حول استفادة الشاطبي من شيخ الإسلام في كتابه «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية» ص٥٠٨.

سادساً: الطوفي:

فقد تحدث في شرح مختصر الروضة ٣/ ٢١٤ عن سد الذرائع في سياق كلامه عن الاستصلاح، وذكر أن الأخذ بمبدأ سد الذرائع وإبطال الحيل مذهب الحنابلة ثم قال: «وقد صنف شيخنا تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية ـ رحمة الله عليه ـ كتاباً بناه على بطلان نكاح المحلل، وأدرج فيه جميع قواعدِ الحيلِ، وبيّن بطلانها بأدلته على وجهٍ لا مزيد عليه» اهـ.

المحور الثاني: مميزات الكتاب العلمية

تظهر قيمة الكتاب العلمية من خلال ما حواه من علم، ولكتاب «بيان الدليل» مميزات كثيرة تمكنت ـ حسب استطاعتي ـ أن أرصد منها ما يلي:

١ ـ صدوره في أحكامه ﵀ عن الكتاب والسنة والمأثور عن أصحاب رسول الله ﷺ.

٢ ـ تحريره الكلام في الحيل بما لا تراه في كتاب آخر، ومع كل ما كتب في موضوع الاحتيال يرى ﵀ أنه كلام مختصر، فهو يقول: «ذكرت فيها ما يسّره الله على سبيل الاختصار».

وقد بيّن ﵀ ما يجوز من هذه الحيل وما يحرم، وضابط ذلك، وردّ على أدلة المجيزين للممنوع منها، ثم بيّن ما يسوغ فيه الخلاف من هذه الحيل وما لا يسوغ، ولماذا لا يسوغ فيها الخلاف، ونحو هذه المسائل التي قد يصعب على بعض أهل العلم فهمها وفهم أوجه الاستدلال من الأدلة الشرعية الخاصة بها، فضلاً عن التصنيف فيها، وقد نبه الشيخ إلى أهمية معرفة أحكام الحيل فقال بعد أن ذكر أقسام

الحيل: «والمقصود الأكبر أن يميز الفقيه بين هذه الأقسام ليعرف كل مسألة من أي قسم هي، فيلحقها بنظيرها».

وفي ضمن ذلك تكلم عن مسائل وتفريعات مهمة متعلقة بالحيل، بذكر ضوابطها وأحكامها بما يشفي ويكفي، ومن أمثلتها المهمة بيانه لأحكام مسائل المعاريض.

٣ ـ بسط الشيخ قاعدة سد الذرائع بذكر حقيقة الذريعة وأنواعها وحكمة التشريع في سد الذرائع، ثم ذكر ثلاثين شاهداً ـ دليلاً ـ على اعتبار هذه القاعدة وشرعيتها، وفي ضمن ذلك من التفصيلات والفوائد الشيء الكثير النفيس.

٤ ـ بيّن الشيخ قاعدة المقاصد وهي أن: «المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات» فذكر دلائل هذه القاعدة، وشرح أوجه الاستدلال بها بعبارة رائقة محررة، وبيّن أن الأسماء تتبع المقاصد، وأجاب عن الاعتراضات على هذه القاعدة، إلى غير ذلك مما تراه مبسوطاً في الكتاب مما لا تغني عنه الإشارة السريعة.

٥ ـ مناقشة الحكم المراد تقريره أو نفيه من جميع جوانبه مع الاستيعاب والشمول.

٦ ـ بناء المسألة على أصولها قبل الكلام المفصل عليها، وهذا هو الذي دعا المؤلف إلى بسط الكلام عن الحيل لأنها قاعدة لمسألة نكاح المحلل. يقول المؤلف: «والكلام في إبطال الحيل باب واسع يحتمل كتاباً كبيراً يبين فيه أنواعها وأدلة كل نوع، ويستوفى ما في ذلك من الأدلة والأحكام، ولم يكن قصدنا الأول هنا إلا التنبيه على إبطالها بإشارة تمهد القاعدة لمسألة التحليل».

٧ ـ احتفاؤه البالغ بأقوال السلف من الصحابة، والتابعين، وأئمة الدين مع الاحترام والتوقير، وسياق أقوالهم بألفاظها مع إخضاعها لنصوص الوحي.

٨ ـ حمل أقوالهم على أحسن محاملها، وهو ملحظ قلَّ من يتفطن له. ومن أمثلته أن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر مراتب نية المرأة المطلقة ثلاثاً عند الزواج بالثاني، ثم بعد أن حرر تلك المراتب وبيّن أحكامها قال: «ولا تحسبن أن كلام الإمام أحمد أو غيره من الأئمة أن نية المرأة ليست بشيء؛ يعم ما إذا نوت أن تفارق بطريق تملكه، فإنهم عللوا ذلك بأنها...» ثم ذكر التفصيل الذي هو بصدده.

وما ذلك إلا من باب الدفع عن الأئمة، وحمل المجمل من كلامهم على أحسن المعاني، مع ذكر ما يدل على ذلك من كلامهم حتى لا يبقى هذا الحمل دعوى مجردة، وهذا من أنفع أبواب العلم.

٩ ـ تبنى رَحِمَهُ ٱللَّهُ النهي عن نقل الأقوال الشاذة، ونهى عن حكايتها وبيّن فوائد ذلك متابعاً الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد أجاد في ذلك كل الإجادة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأعلى درجته: «فالواجب على من شرح الله صدره للإسلام إذا بلغته مقالة ضعيفة عن بعض الأئمة أن لا يحكيها لمن يتقلدها، بل يسكت عن ذكرها إن تيقن صحتها، وإلا توقف في قبولها، فما أكثر ما يحكى عن الأئمة ما لا حقيقة له، وكثير من المسائل يخرّجها بعض الأتباع على قاعدة متبوعة، مع أن ذلك الإمام لو رأى أنها تفضي إلى ذلك لما التزمها، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، ومن علم فقه الأئمة وورعهم؛ علم أنهم لو رأوا هذه الحيل وما أفضت إليه من التلاعب بالدين، لقطع بتحريمها من لم يقطع به أولاً».

وقال أيضاً: «فما ينبغي أن يحكى هذا عن مثل هؤلاء، فإن هذا ليس في كتبهم، وإنما غايته أن يؤخذ من قاعدتهم، فرب قاعدة لو علم صاحبها ما تفضي إليه لم يقلها، فمن رعاية حق الأئمة أن لا يحكى هذا عنهم، ولو روي هذا عنهم لفرط قبحه، ولهذا كان الإمام أحمد رضي الله عنه يكره أن يحكى عن الكوفيين، والمدنيين، والمكيين المسائل المستقبحة مثل مسألة النبيذ، والصرف، والمتعة ومحاش النساء، إذا حكيت لمن يخاف أن يقلدهم فيها أو ينتقصهم بسببها».

وبيّن رحمه الله: «أن المتأخرين أحدثوا حيلاً لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة، ونسبوه إلى مذهب الشافعي أو غيره، وهم مخطئون في نسبتها إليه على الوجه الذي يدعونه خطأً بيناً».

وهذه قاعدة مفيدة جداً، بخلاف ما يفعله بعض إخواننا المعاصرين ـ وفقهم الله ـ الذين يكتبون في مسائل الخلاف، حيث يذكرون ما هبّ ودبّ من الأقوال المنسوبة للأئمة، ويفرّعون عليها شواذ الأقوال، لا سيما في المعاملات المعاصرة، ولو أنهم تأملوا هذه القاعدة لتبين لهم خطأ هذه الطريقة.

١٠ ـ اعتناؤه اعتناءً خاصاً بالتقسيم والتنويع وتفصيل المسائل، لتأخذ كل صورة حكمها بدقة وتحرير، وهي سمة ظاهرة في الكتاب، وانظر على سبيل المثال تفصيل المؤلف في المجتهد المخطئ، انظر ص٣٥٤، ٣٦٠ وما بعدها.

١١ ـ تحرير القواعد والأصول والضوابط، وهو أمر مهم للغاية لأن القواعد ينبني عليها فروع كثيرة، ومن أمثلته تحريره رحمه الله لقاعدة (مسائل الخلاف لا إنكار فيها) انظر ص١٥٩.

١٢ ـ احتواؤه على فوائد ونكت قد لا توجد عند غيره، أو توجد لكن لم تُطرق كما طرقها الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، من حيث وضوح الفكرة عند المؤلف والمقدرة على الاستدلال والاستنباط والإثبات.

ومن أمثلة ذلك ـ وهو مما برع فيه الشيخ جداً في هذا الكتاب ـ مباحث الفروق الدقيقة، أما الفروق العامة فهي مبذولة، وهذه جملة من الأمثلة تدلك على غيرها:

أ ـ الفروق الدقيقة بين هزل البيع وهزل النكاح.

ب ـ الفرق بين اعتقاد الفعل واعتقاد الحكم.

ج ـ الفرق بين مانع السبب ومانع الحكم.

د ـ الفرق بين نية السبب ونية محل السبب.

١٣ ـ كذلك أجاد الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإجابة عن الاعتراضات ـ مع قوّتها أحياناً ـ، فإنه يجيب جواباً شافياً لا يبقي في النفس شيئاً من ذلك الاعتراض.

والشيخ ـ قدس الله روحه ـ لا يكتفي بالاعتراضات والإشكالات التي قيلت فعلاً، إنما يذكر أيضاً ما يمكن أن يعترض به وإن لم يقله أحد، ثم يجيب عليه جواباً سديداً أيضاً.

١٤ ـ ذكر ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ إضاءات حول معاني بعض المصطلحات الشرعية، ومن أمثلته: ما ذكره في معنى الفقه، وكذا في معنى القياس، والرأي الفاسد وتفصيلاته.

هذه بعض مزايا الكتاب، ولعل ما ترك أكثر مما ذكر، لكن هذا ما استطعت ذكره على سبيل الإجمال. وإنما قصدت ذكر المزايا العامة التي تندرج تحتها أنواع ومسائل كثيرة، أما جودة الشيخ في دراسة

الفروع فهذا شيء كثير للغاية، وليس مما يذكر في مثل هذا المقام.

ولقد كنت أثناء قراءة الكتاب أقف في مواضع منه موقف الإعجاب والإجلال، وأقرأها أكثر من مرة، فسبحان الله العظيم الذي يفتح على بعض عباده فتوحات من عنده، في العلم والفهم عن الله ورسوله ﷺ.

سادساً: مؤاخذات على الكتاب:

مما يستفيده القارئ للكتاب إقرار مبدأ الإنصاف، وأن إبداء رأي مخالف لعالم من العلماء مع حفظ منزلته ومكانته سائغ جداً، تبعاً للقاعدة المشهورة: كل يؤخذ من قوله ويردّ إلا نبينا محمد ﷺ.

ومما قاله الشيخ حول هذا المعنى ـ وهو كلام حسن جداً ـ: «لكن دين الإسلام إنما يتم بأمرين:

أحدهما: معرفة فضل الأئمة وحقوقهم ومقاديرهم وترك كل ما يجر إلى ثلبهم.

والثاني: النصيحة لله سبحانه ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، وإبانة ما أنزل الله سبحانه من البينات والهدى، ولا منافاة إن شاء الله سبحانه بين القسمين لمن شرح الله صدره، وإنما يضيق عن ذلك أحد رجلين: رجل جاهل بمقاديرهم ومعاذيرهم، أو رجل جاهل بالشريعة وأصول الأحكام».

نأتي الآن إلى بعض المؤاخذات التي لفتت انتباهي في الكتاب[1]:

---

(١) وهي ليست قضايا منهجية، وليست عامة إنما قضايا عينية تخضع لوجهات النظر.

١ ـ ذكر الشيخ أثر ذي الرقعتين الذي احتج به من يرى جواز التحليل، وأجاب عنه من ستة أوجه: الأول منها أنه ضعيف منقطع ليس له إسناد، وهذا هو جواب الإمام أحمد عن هذا الحديث، لم ينقل عنه المؤلف جواباً آخر، ثم ذكر الشيخ خمسة أجوبة على فرض أن للأثر أصلاً.

والملحوظة التي رأيت أن الشيخ خالف فيها الصواب؛ أن هذه الأوجه الخمسة لا يخلو بعضها من تكلف، وتطويل يمكن الاستغناء عنه، ولو أن الشيخ اكتفى بتضعيف الأثر لكان هو الأولى.

وهذا المبدأ ـ أي الاكتفاء بضعف الحديث ـ أخذ به الشيخ نفسه، فقد ذكر حديث موسى بن مطير وهو من حجج المبيحين للتحليل، وأجاب عنه بأنه ضعيف موضوع ثم قال: «ثم إن أصحابنا تكلموا على تقدير صحته، وإن كان ذلك ضرباً من التكلف، فإن مثل هذه العبارة يظهر عليها من التناقض ما لا يجوز نسبته إلى النبي ﷺ...».

٢ ـ حين يتكلم الشيخ عن بعض الأحاديث التي يحتج بها يحصل منه أحياناً عدم تحرير للحديث صحة وضعفاً، لا سيما في مسألة تقوية الحديث الضعيف بكثرة طرقه، وكذا في مسألة التفردات. وانظر على سبيل المثال ص٢٣٤، ٣٢٠.

ومما يدل على أن الشيخ لم يحالفه الصواب فيها؛ أن كلامه في هذه الأحاديث يخالف كلام الأئمة الحفاظ المتقدمين.

وأيضاً مما يؤكد ما سبق أن الشيخ يحسّن أو يصحح بعض الأحاديث، ثم يستدرك على نفسه ويبين أنه حديث معلول، انظر على سبيل المثال ص٥١.

وهذه الملحوظة مما يؤيد أن تأليف الشيخ للكتاب كان في تاريخ متقدم، وإلا فللشيخ كلام متين حول تقديم أحكام الحفاظ والشهادة لهم بمعرفة هذا الفن، كما في كتاب الاستقامة، والمنهاج وغيرهما كثير.

سابعاً: طبعات الكتاب:

للكتاب ثلاث طبعات - فيما أعلم - وفيما يلي تقويم هذه الطبعات بشكل مجمل:

* الطبعة الأولى:

هي طبعة الفتاوى الكبرى، وهي طبعة لم تأخذ حقها من التحقيق والتخريج، والعناية، كما أن محقق الفتاوى الكبرى هو فرج الله الكردي، قال عنه الشيخ محمد الفقي في مقدمة (الاختيارات) تحقيقه: «لم يكن أميناً في إخراج الصورة الأصلية للكتاب، فقد ثبت أنه حرّف في بعض المواضع التي لم تكن توافق هواه».

ولم يذكر الطابع على أي مخطوطة اعتمد، ولا منهجه في التحقيق، شأنه في ذلك شأن الطبعات القديمة، التي يقصد منها إخراج الكتاب دون العناية التامة به؛ ولهذا كله لست بحاجة إلى التفصيل في هذه الطبعة لمّا كانت بهذه المثابة.

* الطبعة الثانية:

وهي طبعة مكتبة لينة، تحقيق الدكتور فيحان المطيري.

وقد اعتمد في إخراجها على ثلاث مخطوطات[1]، وقد بذل

---

(١) هي المخطوطة (أ)، (هـ)، (د) وسيأتي وصفها عند الكلام على النسخ الخطية.

المحقق جهداً مشكوراً من جهة التخريج والتعليق على بعض المواضع.

إلا أنه وقع فيها عدد كبير من الأخطاء، بحيث اجتمع فيها أنواع الأخطاء المختلفة، مما جعل أفرادها لا تعد كثرة على التفصيل التالي:

أ ـ كثرة الأخطاء المطبعية، والإملائية، كثرة فاحشة تحول دون القراءة المتسلسلة المفيدة، وهذه الأخطاء لا تخلو منها أي صفحة في الكتاب، إلا ما ندر جداً، وهذا على سبيل الحقيقة لا المبالغة، وفي الغالب هناك أكثر من خطأ في الصفحة الواحدة.

ب ـ أخطاء في المقابلة وقراءة المخطوطة، ومن أمثلتها:

١ ـ في ص٤٩ من طبعة مكتبة لينة: «أما إذا نوى أن يتزوجها ليحلها فلم يذكر عن أحمد فيه لفظ محتمل (يقدم) التحريم».

وصوابها: (لعدم) التحريم.

٢ ـ وفي ص٢٣٦ من نفس الطبعة: «فسخ البيع بدعواه أنه كان (مجحوداً) عليه».

وصوابها: (محجوراً) عليه.

٣ ـ وفي ص٢٣٩: «حل المرأة لزوجها علة للنكاح ومعلول له وهو (نتائج) من وجه ومتبوع من آخر».

وصوابها: وهو (تابع) من وجه.

٤ ـ كثيراً ما يقرأ (من) (في) كما في ص٢٢٩: «والجلسة والقعدة في الجلوس والقعود» وصوابها: «من الجلوس والقعود».

ج ـ أخطاء في تفقير النص ومن أمثلته:

في ص٤٨: «الوجه الثاني: أن أحمد قال في رواية عبد الله: إذا تزوجها ومن نيته أن يطلقها أكرهه هذه متعة، ونقل عنه أبو داود: إذا تزوجها.

على أن يحملها إلى خراسان...».

ولا يخفى أن فصل المقطعين خطأ ظاهر إذ هو نص واحد. وله أمثلة لا أطيل بذكرها.

د ـ سقط في الكلام ومن أمثلته:

في ص٦٦: «إما إظهار فعل لغير مقصوده الذي شرع له وإذا كان مشاركاً لهما...» وصوابها: «إما إظهار فعل لغير مقصوده الذي شرع له (أو إظهار لغير مقصوده الذي شرع له) وإذا كان مشاركاً لهما...» فما بين القوسين ساقط.

هـ ـ التنبيه على الفروق التي لا طائل تحتها، وترك بعض الفروق المهمة والمؤثرة.

و ـ تخلو تماماً من علامات الترقيم، وتفقير النص إلا ما ندر، وإذا فعل حصل منه أخطاء كما ذكرته في (ج).

هذا وقد كنت جمعت قائمة طويلة فيها عشرات الأمثلة لأخطاء هذه الأنواع، ثم رأيت عدم ذكرها، لقلة الفائدة في ذلك، إذ المقصود الإشارة إلى الأخطاء نصحاً للقارئ، وليس المقصود استقصاء ذلك وتعداده.

*** الطبعة الثالثة:**

وهي طبعة المكتب الإسلامي تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي.

وهذه أحسن الطبعات وأكثرها إتقاناً، وقد اعتمد على مخطوطتين[1] وبذل جهداً ملموساً في تصحيح النص.

إلا أنه مع ذلك وقع في عدد من الأخطاء كما يلي:

أ ـ أخطأ المحقق خطأ ظاهراً في منهجه في التحقيق، فقد رأى أن يضع اختلاف النسخ بين قوسين في نفس النص لا في الهوامش، هكذا مثلاً: «أما إذا نوى أن يطلقها في وقت بعينه كالرجل يفر (يقدم) من البلدة».

وهذا يوقع في الإرباك من جهتين:

١ ـ أن ذلك يحول بين القارئ وبين سلاسة القراءة والمضي فيها.

٢ ـ أن المحقق يخلط في ذلك بين ما هو من قبيل اختلاف النسخ في كلمة واحدة، وبين ما هو زيادة في بعض النسخ دون بعض، ويبقى القارئ أحياناً لا يدري هل هو اختلاف أم زيادة. ومن أمثلة ذلك:

في ص٤١٤ من طبعته: «وإيضاح (حقيقة) هذا أن نية الطلاق...».

فالقارئ لا يدري هل كلمة (حقيقة) زيادة في بعض النسخ أو أن في بعضها (حقيقة) وفي بعضها (إيضاح)، وقد يفهم من السياق أنها زيادة والواقع أنها اختلاف في النسخ، أي أن في بعضها (إيضاح) وفي بعضها (حقيقة).

---

(١) وهي المخطوطة (أ)، ومخطوطة أخرى سيأتي الكلام عليها.

والكتاب مليء بمثل هذا.

ب ـ أخطاء في قراءة المخطوطة، ومن أمثلتها ما في ص٤٣٣: «صار بيد المطلِّق العقد والفسخ من غير ما (يعارضه) وإن كان...».

وصوابها: «من غير (ما يغار منه)».

ج ـ تركه تخريج جملة من الأحاديث.

د ـ الإشارة إلى اختلافات ليست ذات شأن، وحشو الكتاب بها مع ترك بعض الاختلافات المهمة، ومن أمثلة ما تركه في ص١١٤: «غير أن نكاحه لم يفد الحل (المطلق) كالنكاح قبل الدخول».

وكلمة (المطلق) في بعض النسخ (للمطلق).

هـ ـ عدم تعليقه على المواضع التي تحتاج إلى إيضاح غريب أو بيان مشكل أو نحوه.

و ـ السقط كلمة أو سطر.

ومن أمثلة نقص السطر: ما في ص٣٠٧: «أن الله أمره باتباع هذا (الاجتهاد) المعين (ومتبع الاجتهاد لم يعلم أن الله أمره باتباع هذا الاجتهاد المعين) ويظهر على دقته». فما بين القوسين ساقط وكلمة (الاجتهاد) خطأ صوابه (النص) فهذا مثال على خطأ وسقط.

وفي ص٤١٣: «أن يكون المقصود بالعقد مقتضاه (ويقتضي أن يكون المقصود نقيض مقتضاه) وإذا قصد المتكلم...» فما بين القوسين ساقط.

ز ـ كثرة الأخطاء المطبعية، وكنت جمعتها ثم رأيت عدم ذكرها لقلة الفائدة في ذلك.

وهذه الأخطاء أحسن أحوالها أن تكون أخطاء مطبعية، وإلا فقد يكون بعضها خطأ في قراءة المخطوطة.

كما أن هناك عدداً من الأخطاء في تفقير النص، بحيث يكون متصل لا يستقيم فصله في فقرة جديدة، بينما يقوم المحقق بفصله، ومن أمثلتها ما في ص١٣٥، ص٣٣٤ من طبعته.

وقد يكون الخطأ بإضافة حرف يفسد المعنى، ومن أمثلته ما في ص٢٥٣: «فإنك تجدهم يقطعون عن الإلحاق بالأصل ما (لم) يعلم بالقطع أن معنى الأصل موجود فيه ويهدرون اعتبار تلك المعاني».

فزيادة (لم) أفسدت المعنى كما ترى.

وقد يكون الخطأ بترك حرف يفسد المعنى بتركه، ومن أمثلته ما في ص٢٦٨:

«والشارع حكيم رحيم، لا يحرم ما ينفع ويبيح ما هو أقل نفعاً، (ويحرم) ما فيه ضرر، و(لا) يبيح ما هو أكثر ضرراً منه».

وصوابها: «(ولا) يحرم ما فيه ضرر ويبيح ما هو أكثر ضرراً منه» فالمحقق وفقه الله عكس.

وأخيراً فإن الشكر موصول للمحققين الفاضلين اللّذين بذلا أوقاتهما في سبيل إخراج الكتاب وانتفاع الناس به، وإني لأظن أن صدورهم ستتسع للنقد البناء الذي أرجو به النصح لله ولكتابه ولرسوله ولعامة المسلمين لا غير.

ثامناً: وصف النسخ الخطية:

توفر لدي ست نسخ خطية، تختلف جودة وصحة، تفصيلها كما يلي:

* **المخطوطة الأولى:**

عنوان المخطوطة «بيان الدليل على بطلان التحليل».

وهي مخطوطة مصورة من مكتبة الأوقاف في بغداد.

عدد أوراقها ٢٢٤ ورقة في كل ورقة ستة عشر سطراً.

وخطها سيئ غير معجم في الغالب، تظهر عليه آثار العجلة في الكتابة، ولم يذكر الناسخ ـ مع الأسف ـ تاريخ النسخ.

كُتب على الورقة الأولى منها ما يلي:

«وقف على المدرسة المرجانية ببغداد المحمية سنة ١٣١٤». وكُتب أيضاً:

«من فضل الله تعالى على عبده نعمان خير الدين البغدادي الشهير بابن الألوسي المفتي سنة ١٢٩٨». وكتب في وسط الورقة:

هذه النسخة بخط العلامة، الإمام، الحجة، البارع، بقية السلف، قدوة الخلف، ... محمد بن الشيخ الصالح أبي بكر أيوب المعروف بابن قيم الجوزية...[١] روحه، وجعل أبواب الجنة لديه مفتوحة والحمد لله...». وكتب أسفلها:

«...[٢] محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي سنة ١١٣٨».

وعلى الورقة الأخيرة:

«الحمد لله على ما أنعم، قد طالعت جميع هذا الكتاب، وهو

---

(١) كأنها: قدس الله.

(٢) كأنها: تملكه.

إبطال التحليل، للإمام شيخ الإسلام، أبي العباس، تقي الدين، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، رضوان الله عليه، وتأملته، فرضي الله عن مؤلفه، وجزاه الله خيراً، قال ذلك وكتبه، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي...». وكُتب أيضاً:

«هذا الكتاب بخط ابن القيم تلميذ المؤلف ابن تيمية عليهما الرحمة».

وهذه المخطوطة هي أحسن المخطوطات وأهمها لما يلي:

١ ـ أكمل المخطوطات على الإطلاق وأوفاها، وفيها أشياء كثيرة جداً ليست في جميع المخطوطات الأخرى، بل في المخطوطات ب، ج، هـ: سقط بلغ مجموعه نحو: ٦٣ صفحة من المطبوعة.

٢ ـ وهي مع ذلك أصح المخطوطات، عند اختلاف النسخ، في الغالب.

٣ ـ ومما يزيد في قيمتها عناية العلماء بها، عناية خاصة، كما يظهر جلياً مما نقلته عن الصفحة الأولى والأخيرة، فالسفاريني قرأها بتأمل، وقابلها فقد كتب في موضع من المخطوطة: «بلغ مطابقة السفاريني»، انظر ص٣٢٥ وعليها تملك الألوسي كما سبق. ولا يخفى ما للسفاريني، والألوسي ـ رحمهما الله ـ من المنزلة العلمية المرموقة، مع عنايتهما الخاصة بكتب شيخ الإسلام.

٤ ـ الأخطاء فيها قليلة بالنسبة لغيرها، وكذلك السقط.

وأكثر ما يلاحظ على هذه المخطوطة سوء الخط، ولعل سببه سرعة الكتابة.

هل هذه المخطوطة بخط ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ؟

هناك دلالات تدل على أنها بخطه، وأخرى تدل على نفي ذلك:

ـ فمما يدل على أنها بخطه، ما كتب على الصفحة الأولى والأخيرة أنها بخطه.

ويقوي هذا: أن الخط الذي كتب به أن الكتاب بخط ابن القيم في الصفحة الأولى؛ يشبه خط السفاريني في آخر صفحة ـ فيما ظهر لي ـ.

ويقوي أنها بخط ابن القيم تتابع هذين العالمين على إقرار ذلك[1].

ـ أما ما يدل على أنها ليست بخط ابن القيم، فهو مكانته العلمية إذ لو كانت هذه النسخة بخطه لجاءت أكثر إتقاناً، وصحة، وبعداً عن الأخطاء، بما يتناسب مع مكانة ابن القيم العلمية. أما ما كُتب أنها بخطه فلا يستغرب على النساخ الخطأ في مثل هذه الأمور.

وقد حاولت الحصول على مخطوطة بخط ابن القيم، ليحصل بالمقارنة بها نتيجة نهائية، إلا أنني لم أتمكن من ذلك.

ولعل الأقرب أنها ليست بخط ابن القيم؛ لأنه كُتب في آخر المخطوطة (ز) أنها منقولة عن مخطوطة بخط ابن القيم، وهي ليست منقولة من (أ)، لأن في (أ) سقطاً طويلاً في موضع واحد وهو موجود في (ز)، ولوجود نص في (ز) ألحق إلحاقاً في (أ)، انظر ص٣١١.

---

(١) ويحتمل أن تكون عبارة ـ بخط ابن القيم ـ كتبت بعدهما، هذا إذا لم تكن هذه العبارة بخط السفاريني للتشابه بين الخطين كما ذكرت.

والظاهر أن (أ) و(ز) منقولتان عن أصل بخط ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ للتشابه الكبير الذي بينهما، أما الزيادات التي في (ز) فلعلها من النسخ الأخرى، التي قابل عليها ناسخ (ز) والله علم.

تنبيه:

لا شك أن المخطوطة لو ثبت أنها بخط ابن القيم لزاد هذا في قيمتها العلمية، إلا أنه ينبغي التنبه إلى أن ما ذكرته من مميزات لهذه المخطوطة لا ينقص بثبوت ذلك، أو عدمه، إنما يزيد بثبوته.

وقد رمزت لهذه المخطوطة بـ(أ).

*** المخطوطة الثانية:**

عنوان المخطوطة: «قيام الدليل على بطلان التحليل».

مصورة عن مركز الملك فيصل، عدد أوراقها ٢٨٧ ورقة، في كل ورقة ٢٥ سطراً.

وكان الفراغ من نسخها في ١٥/ ٤/ ٧٣٦هـ. وخطها واضح.

وناسخها هو محمد بن أحمد بن علي من غوطة دمشق.

قال ناسخها: «ونقل من أصل جيد، بخط الشيخ الفقيه، العالم شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، نفعه الله بالعلم، وزيّنه بالحلم، وختم الله له بالصالحات، ولجميع المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، آمين».

وفي آخرها كُتب: «قابلت هذه النسخة بكاملها على ثلاث نسخ وعلى. . . . خط المصنف، وإحدى النسخ المقابل عليها نسخة الحافظ علم الدين البرزالي، سوى الزيادات التي لم ترد في أصله،

فإني قابلتها على خط المصنف رضي الله عنه، وصححت حسب الإمكان. كتبه صاحب النسخة محمد بن موسى بن يوسف. . . . الحنبلي».

فهي نسخة نفيسة لقدمها، وما قوبلت عليه من النسخ، وما جرى عليها من التصحيح. وتعتبر أحسن النسخ بعد (أ).

ورمزت لهذه النسخة بـ(ز).

* **المخطوطة الثالثة:**

عنوان المخطوطة: «إقامة الدليل على بطلان التحليل».

وهي مخطوطة مصورة عن معهد المخطوطات بالقاهرة، وعدد أوراقها ٣٥٥ ورقة، في كل ورقة ٢١ سطراً، وكان الفراغ من نسخها في ١٦/ ١١/ ١٣٠٠هـ، وناسخها هو سليمان بن سحمان.

وهذه المخطوطة هي أحسن المخطوطات بعد (أ) و(ز)، فهي أقل المخطوطات الأخرى سقطاً، وخطأً، فإن في المخطوطات الأخرى عدا (أ) و(ز) سقطاً طويلاً جداً في الثلث الأخير من الكتاب، وهذه المخطوطة تخلو من هذا السقط. ويغلب على ظني أن مطبوعة الفتاوى الكبرى مأخوذة عن هذه النسخة، فقد قابلت مواضع منها فظهر لي هذا.

وهناك شيء آخر تتميز به هذه النسخة، وهو أن كاتبها هو الشيخ العلامة سليمان بن سحمان[1]، المتوفى سنة ١٣٤٩هـ، وهو من العلماء الذين لهم عناية خاصة بالشيخين، شيخ الإسلام ابن تيمية، والعلامة ابن القيم، وكتابة مثله لنسخة خطية مما يزيد من قيمتها، ويرجحها على غيرها.

---

(١) له ترجمة ممتعة في تسهيل السابلة ٣/ ١٧٨٨.

كما أن خطها واضح، وفيها تصحيحات، وإلحاقات تدل على العناية بها.

وقد رمزت لهذه النسخة بـ(د).

*** المخطوطة الرابعة:**

عنوان المخطوطة: «بيان الدليل على إبطال التحليل».

وهي مخطوطة مصورة من المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة، وعدد أوراقها ٩٠ ورقة في كل ورقة ٢٩ سطراً، وكان الفراغ من نسخها في ١٦/٣/١٢١٨هـ.

وهي مقابلة على نسخة أخرى، وكُتبت الفروق في هوامشها.

وخطها واضح، وقد ضبطت بعض الكلمات فيها، وكتب ناسخها في آخرها ما صورته: «بقلم الحقير الراجي عفو ربه العزيز القدير خادم آل محمد عفى الله له ولوالديه...».

وكُتب في الورقة الأولى والأخيرة: «ملكه من فضل ربه العزيز الوهاب علي بن عبد الله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب».

وهذه النسخة كثيرة السقط والتحريف، وفيها كما ذكرت سابقاً نقص، يبلغ مجموعه نحو ٦٣ صفحة أو أكثر من المطبوعة، وليس فيها شيء ليس في (أ)، (د)، (ز) إلا ما ندر وشذ.

وقد رمزت لها بالرمز (هـ).

*** المخطوطة الخامسة:**

عنوان المخطوطة: غير واضح أصابته رطوبة.

وهي مخطوطة مصورة عن مكتبة الرياض العامة، وقد كتب

عليها: «وقف الشيخ محمد بن عبد اللطيف ١٣٨١هـ»، وناسخها سليمان بن عبد العزيز بن دامغ[1]، كتبت سنة ١٢٧٥هـ.

وما قيل في المخطوطة (هـ) من النقص، والتحريف، يقال هنا تماماً، فبينهما تطابق شبه تام في السقط والخطأ، مما يرجح أنهما منقولتان عن أصل واحد[2]، إلا أن ناسخها تظهر عليه العجلة والتسرع في كتابتها، فهو كثيراً ما يترك أشياء ثم يلحقها في الهوامش، ولما وصل آخر المخطوطة في أثناء المرتبة الثالثة كأنه انتقل بصره إلى آخر الكتاب فكتب الصفحة الأخيرة، وذكر تاريخ النسخ، ثم رجع وألحق بقية المرتبة الثالثة والرابعة إلى السادسة.

وقد رمزت لها بـ(ب).

*** المخطوطة السادسة:**

عنوان المخطوطة: «بيان الدليل على إبطال التحليل».

وهي مخطوطة مصورة عن مكتبة جامعة الرياض، عدد أوراقها

---

(١) لم أجد له ترجمة.

(٢) وإنما لم أقل إنها مأخوذة عن (هـ)؛ لأن ناسخها قد بيّن في آخرها النسخة التي نقل عنها فقال: «في الأصل المنسوخ عنه منه: وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب صبيحة يوم السبت السابع والعشرين من ربيع الآخر سنة أربع عشرة وسبعمائة بدمشق، على يد الفقير إلى الله تعالى علي بن أبي بكر بن يوسف بن خضر بن حرب بن فرج الحزامي عفا الله عنه»، وهذه النسخة هي التي ذكر الأستاذ زهير الشاويش أنها عنده، وقابل عليها محقق طبعة المكتب الإسلامي، وهذه النسخة فيها نفس السقط الذي في المخطوطة الرابعة، ومما يؤكد أن هذه المخطوطة ليست جيدة ما يكتبه ناسخ المخطوطة الرابعة في الهوامش كقوله: «هكذا صورة ما كتب في الأصل» أو «تالف في الأصل»، وهو كثير جداً، مما يدل على أنها ليست متقنة.

١٣٤ ورقة، في كل ورقة ٢٥ سطراً، كتبت سنة ١٣١٧هـ، وناسخها هو: مرزا رحمة الله بن مرزا انجمن الخجندي، وهي أحسن المخطوطات خطاً، فإن خطها جميل جداً، إلا أنها أسوء المخطوطات مضموناً، فهي متطابقة مع (ب) (هـ) في الأخطاء والسقط، وتزيد عليهن أخطاء أخرى كثيرة جداً، لعل مصدرها الناسخ، فهو فيما يظهر ليس من المشتغلين بالعلم، فهو يقع في أخطاء لا يقع فيها إلا من هو كذلك. وقد رمزت لها بـ(ج). وهي تتطابق مع (هـ) أكثر، وإن كانت المخطوطات (ب، ج، هـ) بينها تشابه وتوافق كثير. وهذا ما جعلني أظن أنهن عن مخطوطة واحدة.

تاسعاً: عملي في التحقيق:

١ ـ قابلت أولاً على جميع النسخ، ثم تبيّن لي أن النسخ (ب، ج، هـ) ليس فيها زيادة على ما في (أ)، (د)، (ز)، إلا أشياء نادرة علقتها في موضعها مع كثرة الأخطاء فيها، ومع ما في (أ)، (د)، (ز) من الزيادات الكثيرة جداً، كما شرحته سابقاً.

ولذلك قمت ثانياً بمقابلة مطبوعة المكتب الإسلامي على النسخ (أ)، (د)، (ز) لجودتها التي أشرت إليها عند الكلام على النسخ الخطية.

٢ ـ سرت في المقابلة على اختيار أصح النسخ ـ النص المنتخب ـ، ذاكراً عند الاقتضاء سبب اختياري، بإشارة مختصرة جداً تفي بالغرض ـ إن شاء الله ـ، ولا تثقل الحواشي.

٣ ـ لم أنبه إلى الاختلافات بين النسخ، التي لا طائل من ذكرها إلا تشتيت ذهن القارئ، وتضخيم الكتاب.

٤ ـ اعتنيت بالنص، من حيث علامات الترقيم، وجعل النص

في فقرات، مراعياً بذلك اتصال المعنى، وترابط الأفكار.

٥ ـ خرّجت الأحاديث، وذكرت أحكامها ـ صحةً وضعفاً ـ، معولاً في ذلك على أحكام أئمة الحديث، من الحفاظ المتقدمين، بعبارة وجيزة حسب الإمكان.

٦ ـ أشرت إلى اختلاف ألفاظ الحديث، عند وجود فائدة في ذلك.

٧ ـ وثّقت غالب نقول المؤلف.

٨ ـ عرّفت بمن يحتاج إلى تعريف من الأعلام الذين ذكرهم المؤلف رحمه الله. وإذا ذُكر العَلم مرة أخرى فإني لا أنبه إلى أنه سبقت ترجمته؛ لأن بعض الأعلام ذكر في مواضع كثيرة، واكتفيت بفهرس الأعلام لمن أراد الكشف عن الترجمة.

٩ ـ عرّفت بالكتب غير المشهورة، التي ذكرها المؤلف رحمه الله.

١٠ ـ شرحت غريب الألفاظ، والمصطلحات حسب الحاجة.

١١ ـ حرصت على ربط كلام شيخ الإسلام بعضه ببعض، عند الحاجة، بالإشارة إلى أصل التقسيم، أو ببيان جواب الشرط إذا تأخر، ونحو ذلك، فإن من عادة شيخ الإسلام الاستطراد في الكلام، والخروج عن الموضوع مما ينسي القارئ أصل البحث.

١٢ ـ وضعت للكتاب فهارس متنوعة، تسهل على من أراد شيئاً معيناً من الكتاب الرجوع إليه، وهي كالتالي:

- فهرس الآيات.
- فهرس الأحاديث والآثار.

- فهرس الشعر.
- فهرس الأعلام المترجم لهم.
- فهرس المسائل الفقهية.
- فهرس مسائل أصول الفقه.
- فهرس التفسير.
- فهرس شروح الأحاديث.
- فهرس علوم الحديث.
- فهرس القواعد والضوابط.
- فهرس الفروق.
- فهرس مناقشة المؤلف لبعض التخريجات التي خرّجها أصحاب الإمام أحمد على رواياته[1].
- فهرس الموضوعات.

وإني لأرجو الله العلي القدير أن أكون بذلك وفّيت هذا الكتاب حقه من العناية، وأخرجته بالصورة اللائقة به، لا سيما فيما يتعلق باستكمال نص الكتاب وتصحيحه. والله أسأل التوفيق والسداد.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

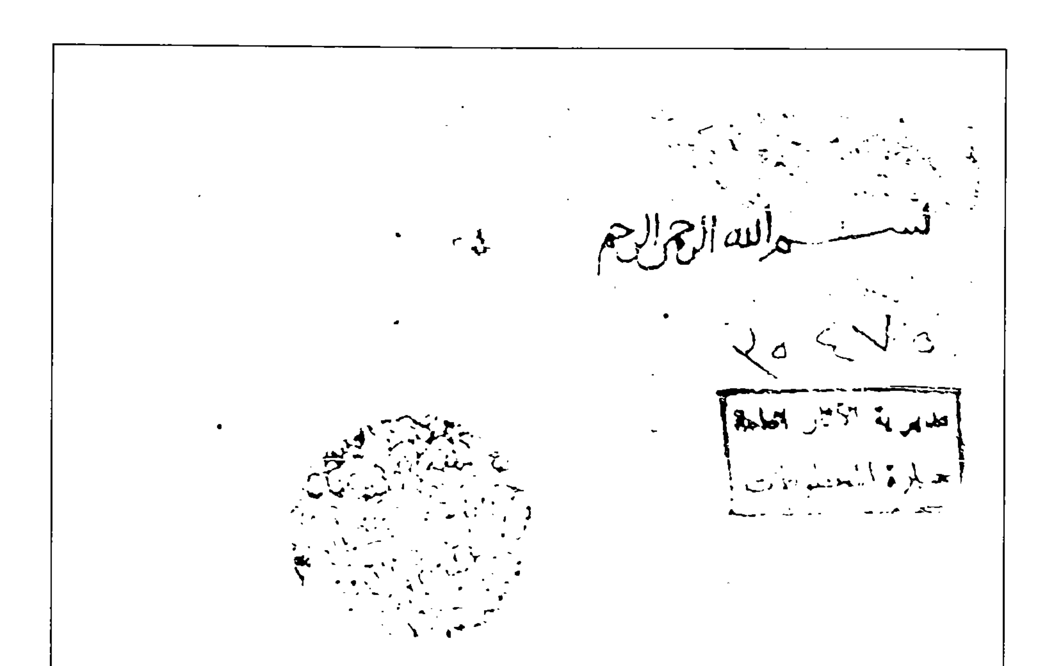


(١) وهو على قلّته طريف جداً، ويقصد منه التعرف على كيفية مناقشة شيخ الإسلام لتخريجات بعض الحنابلة على روايات الإمام أحمد، وهو يساعد في فهم النصوص عموماً.



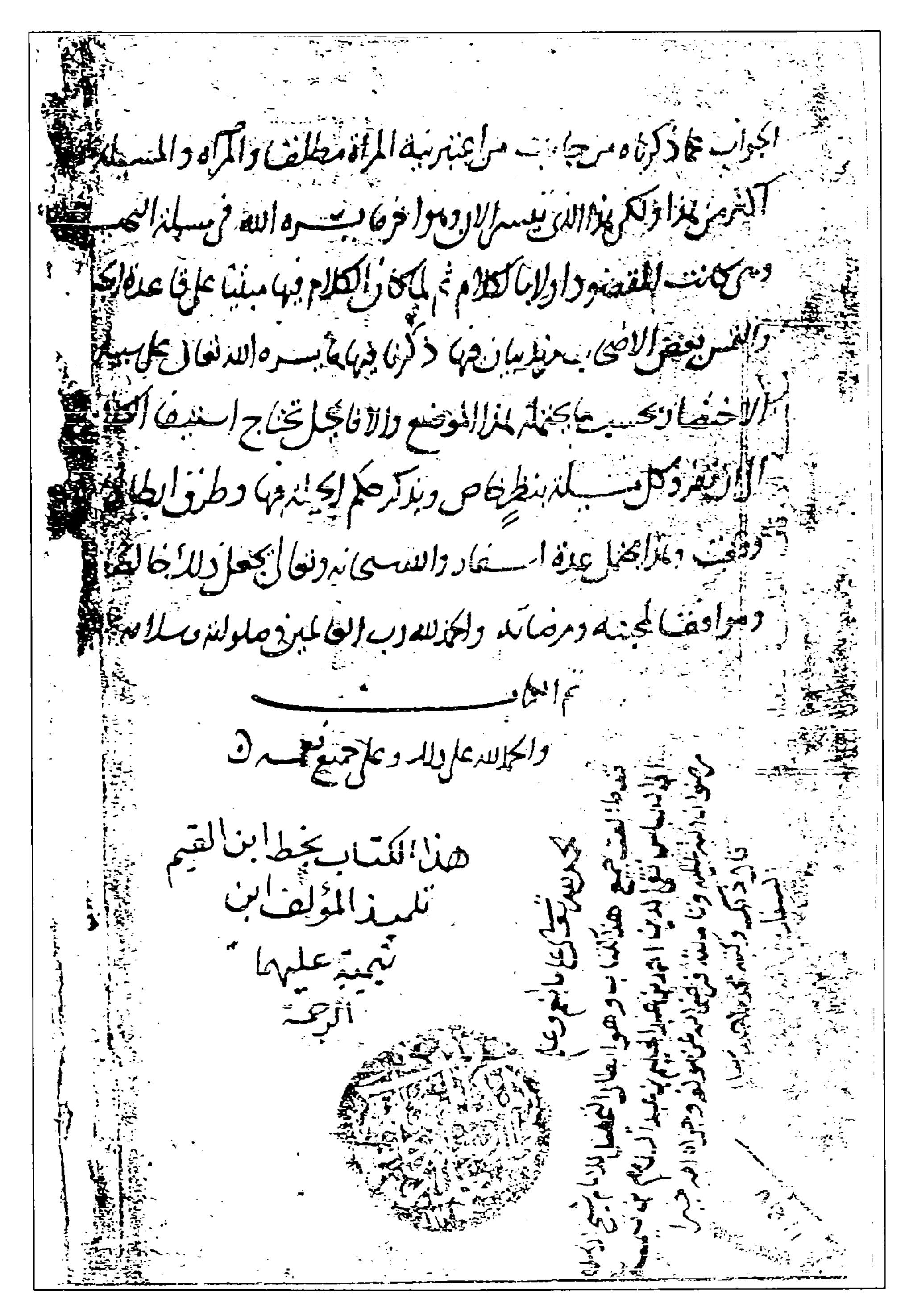
نماذج النسخ الخطية





الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين والحمد لله الذي لا يحصي الخلق ثناء عليه هو
كما أثنى على نفسه لا يبلغ العارفون كنه معرفته ولا يبلغ الواصفون قدر صفته والحمد لله الذي
لا نشكر نعمة إلا بنعمته ولا ننال كرامته إلا برحمته هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل
شيء عليم وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون والحمد لله
الذي جعلنا من خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله
والحمد لله الذي أكمل لنا ديننا وأتم علينا نعمته ورضي لنا الإسلام دينا والحمد لله الذي بين
لنا آياته ونهانا أن نتخذها هزوا وأمرنا أن نذكر نعمته علينا وما أنزل علينا من الكتاب والحكمة
يعظنا به وأن نتقيه وأن نعلم أنه بكل شيء عليم فإنه من تدبر هذه الأوامر تبين له أن فيها جماع

الصفحة الأولى من المخطوطة (أ)

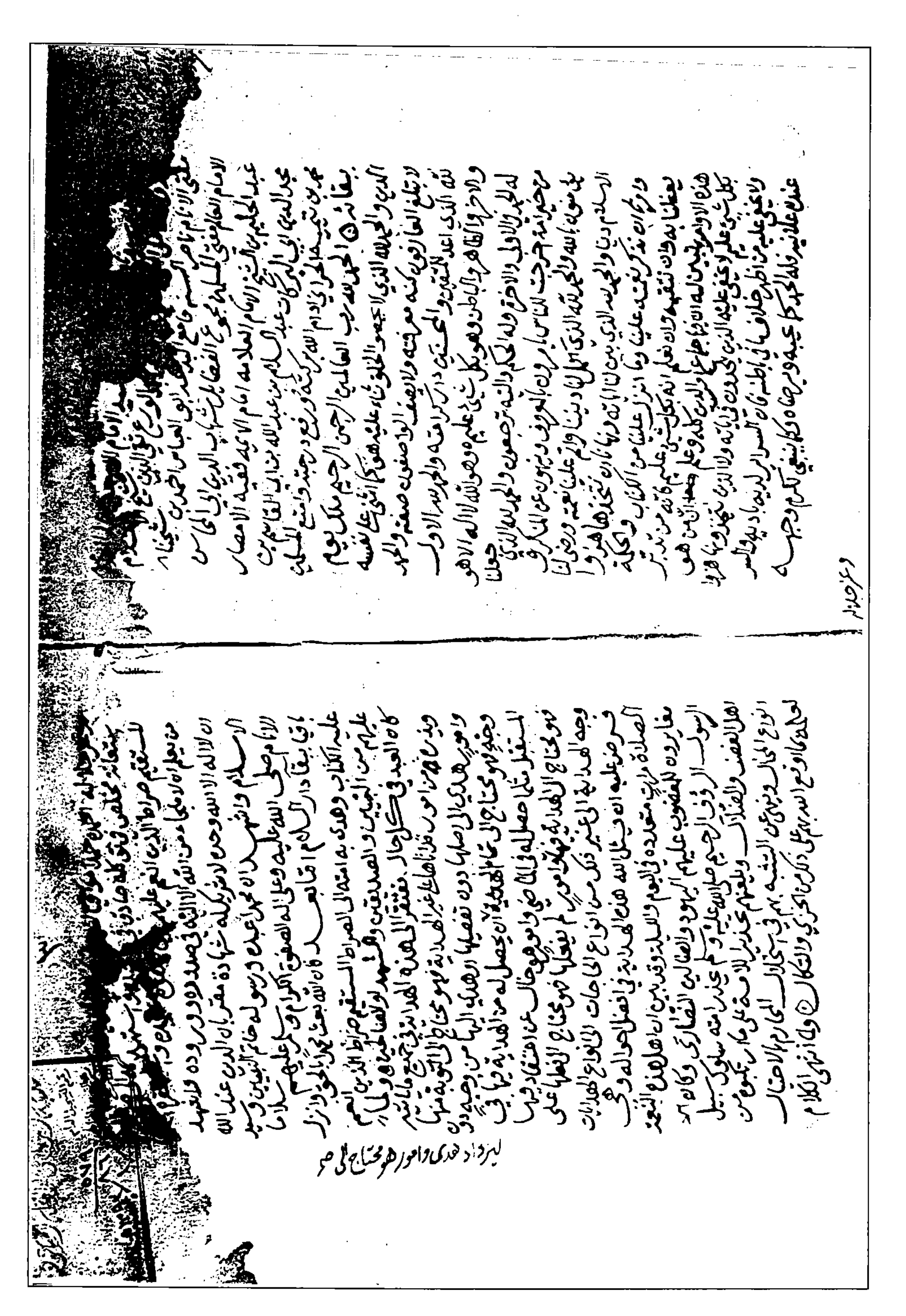

الجواب عما ذكرناه من جواب من اعتبر نية المرأة مطلقا والمرأة والمسألة
أكثر من هذا ولكن هذا الذي تيسر الآن ومواضع ما يسره الله في مسألة اليمين
وهي كانت المقصود أولا بالكلام ثم لما كان الكلام فيها مبنيا على قاعدة
والقسم بعض الأصحاب [illegible] فيها ذكرنا فيها ما يسره الله تعالى على سبيل
الاختصار بحسب ما يحتمله هذا الموضع وإلا فالحيل تحتاج أن يستوفى الكلام
[illegible] في كل مسألة بنظر خاص ويذكر حكم الحيلة فيها وطرق إبطالها
ووقعت [illegible] عدة استغفار والله سبحانه وتعالى يجعل ذلك خالصا
ومن أوفق لمحبته ومرضاته والحمد لله رب العالمين وصلواته وسلامه

تم الكتاب

والحمد لله على ذلك وعلى جميع نعمه

هذا الكتاب بخط ابن القيم
تلميذ المؤلف ابن
تيمية عليهما
الرحمة

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (أ)



الصفحة الأولى من المخطوطة (ب)

[illegible] العقد [illegible]

إذا ملكت [illegible] وبالجملة فهذه [illegible] الفسخ [illegible]

[illegible] التي قبلها إذ لا فرق بين أن يكون الفعل المحرم يوجب الفسخ [illegible]

أو بطريق التسبب إليه عالما أو التسبب الملحق بالمباشرة المرتبة السادسة

أن يقصد [illegible] العقد الذي [illegible] بغير رضى الزوج مثل أن تزوج بعبد [illegible]

[illegible] بعد الدخول بها فإنها تملك ذلك في إحدى الروايتين عن أحمد وغيره في أنها

إذا رضيت بعبد ثم [illegible] الفسخ ولأن [illegible] إلى المحلل

أقرب من التي قبلها إذ ليس هنا مملوكا لها شرعا [illegible] المحلل [illegible] الزوج

العبد خلاف ما لو قالت لم أعلم أنه معسر أو لم أعلم أنه [illegible] ليس بكفو أو لم أعلم

أنه معيب فإن هذا [illegible] الفسخ لكن إذا [illegible] ذلك فقد [illegible] الكذب فيصير

من جنس التي قبلها إذا [illegible] الإرضاع أو المباشرة وهذا أقوى من حيث أن هذا الكذب

ممكن فإنه من الأقوال [illegible] من الأفعال [illegible] المحلل في جواز [illegible] ومسألة

المعسر [illegible] العباد [illegible] مقصودا بإمكانه [illegible] الطلاق

والبيع وهذا [illegible] لا يمكن أن [illegible] العبد [illegible] بأن يحدث

له عتق أو موت المطلق [illegible] ومسألة التزويج بمعسر

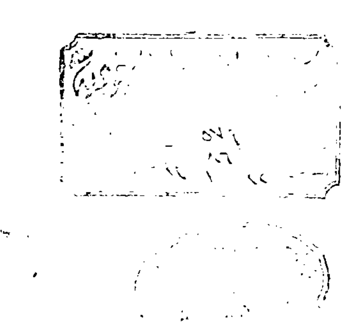
ونحوها شبيهة بمسألة العبد فإن [illegible] من يملكها ومتى [illegible] من

يملكها فلا فرق بين أن يكون هو الزوج أو السيد أو الزوجة وحدها أو الزوجة

واحدى كما لو كانت المطلقة أمة [illegible] هي وسيدها أن [illegible] بعبد ثم

[illegible] قد اتفقا على [illegible] لا يملكها الزوج [illegible] مسألة [illegible] الزوج

العبد وسائر المسائل [illegible]



الصفحة الأخيرة من المخطوطة (ب)

رب يسر وتمم بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه الإعانة وهو حسبنا ونعم الوكيل قال شيخنا وسيدنا وقدوتنا الشيخ الإمام
الأوحد العالم العلامة الفقيه الكامل العارف الزاهد العابد الورع تقي الدين
شيخ الإسلام مفتي الأنام ناصر السنة قامع البدعة أبو العباس أحمد بن شيخنا
الإمام العالم مفتي المسلمين مجد الفضائل شهاب الدين أبي المحاسن عبد
الحليم بن الشيخ الإمام العلامة إمام الأئمة فقيه الأمصار مجد الدين أبي البركات
عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن تيمية الحراني أدام الله بركته
ورفع درجته ونفع المسلمين ببقائه الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
مالك يوم الدين والحمد لله الذي لا نحصي الثناء عليه كما هو أثنى على نفسه لا
يبلغ العارفون كنه معرفته ولا يصف الواصفون صفته والحمد لله الذي أعد
للمتقين والمحسنين دار كرامته والحمد لله الأول والآخر الظاهر والباطن
وهو بكل شيء عليم وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه
ترجعون والحمد لله الذي جعلنا من خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله والحمد لله الذي أكمل لنا ديننا وأتم علينا
نعمته ورضي لنا الإسلام دينا والحمد لله الذي بين لنا آياته ووعظنا [illegible]
وأمرنا أن نذكر نعمته علينا وما أنزل علينا من الكتاب والحكمة يعظنا به والله [illegible]
نعلم أنه بكل شيء عليم [illegible] من تدبر هذه الأمور تبين له أن فيها [illegible]
وعلم أنه من [illegible] لا يخفى [illegible]
[illegible] ولا يخفى عليه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الذين أنعم عليهم [illegible]
[illegible]
[illegible] أشهد أن لا إله إلا الله

الصفحة الأولى من المخطوطة (ج)

الا ما يتعلق بما يملكه الناوي فعلم انهم ارادوا بالنية نيتها ان تتزوج بالاول
ولا ريب انها اذا نوت ان تتزوجها الاول لم يوثر ذلك شيئا كما تقرر فان
هذه النية لا تتعلق بنكاح الثاني ولم يكن اللفظ يقتضي ذلك فان الحر
قد دل على ان نية المراة عند الاطلاق هي مراجعة الاول اذا امكنت
فاما اذا نوت فعلا محرما او خديعة او مكرا او فعلت فهذا النوع اخر وبهذا
التقسيم يظهر حقيقة الحال في هذا الباب ويظهر الجواب عما ذكرناه من
جانب من ما اعتبر نية المراة مطلقا والمسئلة تحتمل اكثر من هذا ولكن
هذا الذي تيسر الان وهو اخر ما يسره الله سبحانه وتعالى من الكلام
في مسئلة التحليل وهي كانت المقصودة اولا بالكلام ثم لما كان الكلام
فيها مبنيا على قاعدة الحيل والتمس بعض الاصحاب مزيد بيان
فيها ذكرنا فيها ما يسره الله على سبيل الاختصار بحسب ما يحتمله هذا الموضع
والا فالحيل تحتاج استيفاء الكلام فيها الى ان نفرد كل مسئلة بنظر خاص
ونذكر حكم الحيلة منها وطرق ابطالها اذا وقعت وهذه تحتمل عدة اسفار
والله سبحانه يجعل ذلك خالصا لوجهه وموافقا لمحبته ومرضاته
والحمد لله رب العالمين وكان الفراغ من رقم هذا الكتاب
بمن الله الكريم الوهاب صبح يوم الخميس التي سبع الموافق من شهر
جمادي الاول من شهور سنة سبعة عشره سنة وثلثمائة والف
سنة ١٣١٧ من الهجرة النبوية على صاحبها واله افضل الصلاة والسلام
والتحية بقلم الحقير الراجي بغفور ربه العزيز القدير ميرزا رحمة الله
ابن ميرزا نجم المرحوم الخجندي غفر الله لهما وللمومنين ولمن دعا
لهما بالمغفرة امين اللهم امين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله
الاكرمين وصحبه الراشدين وسلم وسلام على المرسلين والحمد لله
رب العالمين ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم
والسلام

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (جـ)

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وأعن برحمتك يا رحيم

قال الشيخ الإمام العالم العلامة الأوحد المتقن العارف الزاهد العابد الورع تقي الدين شيخ الإسلام مفتي الأنام ودليل الحكماء الأعلام فخر أهل الشام بقية السلف الكرام ناصر السنة قامع البدعة أبو العباس أحمد بن الشيخ الإمام العالم مجد الدين عبد الحليم ابن الشيخ الإمام العلامة إمام الأئمة شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم ابن الشيخ الإمام العلامة إمام الأئمة بقية الأمصار مجد الدين أبي البركات

عبد السلام ابن عبد الله

ابن أبي القاسم محمد بن تيمية

الحراني الحاسد

ورضي

عنه

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين والحمد لله الذي لا يحصي الخلق ثناء عليه كما أثنى على نفسه لا يبلغ العارفون كنه معرفته ولا يقدر الواصفون قدر صفته والحمد لله الذي لا تشكر نعمة إلا بنعمته ولا تنال كرامته إلا برحمته نحمده على دال ظهر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم وهو الله الذي لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون والحمد لله الذي جعلنا من خير أمة أخرجت للناس نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر ونؤمن بالله والحمد لله الذي أكمل لنا ديننا وأتم علينا نعمته ورضي لنا الإسلام دينا والحمد لله الذي بين لنا آياته ونهانا أن نتخذها هزوا وأمرنا أن نذكر نعمته علينا وما أنزل علينا من الكتاب والحكمة يعظنا به وأن نتقيه وأن نعلم أنه بكل شيء عليم فإنه من تدبر هذه

هو صح

الإمام

الصفحة الأولى من المخطوطة (د)

ولم يكن اللفظ يقتضي ذلك فإن العرف قد دل على أن نية المرأة عند إنشاء طلاق فيه
نوع من جهة الأول إذا أمكنت فأما إذا أتت فعلا محرما أو خديعة أو مكرا وفعلت
ذلك فهذا نوع آخر وبهذا التقسيم يظهر حقيقة الحال في هذا الباب وينظر بعد
ما ذكرناه من جانب من اعتبر نية المرأة مطلقا والمسألة تحتمل أكثر من هذا
ولكن هذا الذي تيسر الآن وهو آخر ما يسر الله تعالى من الكلام في مسألة التحليل
وهي كانت المقصودة أولا بالكلام ثم اتسع الكلام فيما يبنى على قاعدة الحيل
والتمس بعض الأصحاب مزيد بيان فيه فذكرنا فيها ما يسر الله تعالى على
سبيل الاختصار بحسب ما يحتمله هذا الموضع وإلا فالحيل يحتاج استيفاء الكلام
فيها إلى أن يفرد كل مسألة بنظر خاص ويذكر حكم الحيلة فيها وطرق إبطالها إذا وقعت
وهذا يحتمل عدة أسفار والله سبحانه كلما يجعل ذلك خالصا لوجهه وموافقا لمحبته
ومرضاته آمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليما
كثيرا إلى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل وكان الفراغ من
نسخ هذا الكتاب المعظم يوم الأربعاء [غير مقروء] عشر
خلت من شهر ذي القعدة من سنة
ألف وثلاثمائة من الهجرة النبوية على يد
عبده وابن عبده سليمان ابن
سحمان غفر الله له ولوالديه
والمسلمين أجمعين
آمين

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (د)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه أستعين

وهو حسبنا ونعم الوكيل قال شيخنا وسيدنا وقدوتنا الشيخ الإمام الأوحد العالم العلامة القدوة الكامل العارف الزاهد العابد الورع تقي الدين شيخ الإسلام مفتي الأنام ناصر السنة قامع البدعة أبو العباس أحمد بن شيخنا الإمام العالم مفتي المسلمين مجموع الفضائل ... الدين عبد الحليم بن الشيخ الإمام العلامة إمام الأئمة ... الأمصار مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القسم بن محمد بن تيمية الحراني أدام الله بركته ورفع درجته وأمتع المسلمين ببقائه الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين والحمد لله الذي لا يحصي الخلق ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه لا يبلغ العارفون كنه معرفته ولا يصف الواصفون صفته والحمد لله الذي أعد للمتقين والمحسنين دار كرامته والحمد لله الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون والحمد لله الذي جعلنا من خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله والحمد لله الذي أكمل لنا دينا وأتم علينا نعمته ورضي لنا الإسلام دينا والحمد لله الذي بين لنا آياته ونهانا أن نتخذها هزوا وأمرنا أن نذكر نعمته علينا وما أنزل علينا من الكتاب والحكمة يعظنا به وأن نتقيه وأن نعلم أنه بكل شيء عليم فإنه من تدبر هذه الأوامر تبين له أن فيها جماع أمر الدين كله وعلم أن من هو بكل شيء عليم لا يخفى عليه الذين يلحدون في آياته ولا الذين يتخذونها هزوا ولا يخفى عليه من أظهر خلاف ما في باطنه فإن السر لديه بادية والسر عنده علانية فله الحمد كما يحبه ويرضاه وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله أحمده حمدا موافيا للنعمة ومكافيا المزيد وأستعينه استعانة مخلص في توكل صادق في توحيده وأستهديه إلى الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم من صفوة عبيده وأستغفره استغفار من يعلم أن لا ملجأ من الله إلا إليه في صدوره وورود وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة مقر بأن الدين عند الله الإسلام وأشهد أن محمدا عبده ورسوله خاتم النبيين

وسيد الأنام

البلد الأمين من كتاب الدليل لابن تيمية



الحكم

النعم

الصفحة الأولى من المخطوطة (هـ)

[illegible] ... يحتمل عدة اسفار والله سبحانه وتعالى اعلم

... [illegible] والحمد لله رب العالمين كان الفراغ من رقم هذا الكتاب [illegible]

[illegible] وطالب [illegible] يوم الاربعاء السادس عشر [illegible] من شهر ربيع الاول

من شهور سنة ثمانية عشر سنة ومائتين والف سنة من

الهجرة النبوية على صاحبها وآله افضل الصلاة والسلام

والتحية بقلم الحقير الراجي غفور العزة

القدير خادم [illegible] محمد غفر الله له

ولوالديه وللمؤمنين [illegible]

دعاءنا المعزم

امين اللهم

امين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الأكرمين وصحبه الراشدين وسلم

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (هـ)

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت
قال الشيخ الإمام العالم العامل العلامة فريد عصره مفتي الفرق شيخ الإسلام
صفوة الأنام صدر الشرق والغرب والحجاز والشام تقي الدين أبو العباس أحمد
ابن الشيخ الإمام العالم شهاب الدين عبد الحليم ابن الشيخ الإمام العلامة مؤيد السنة
مجد الدين عبد السلام ابن تيمية الحراني رضي الله عنه وأرضاه وأنابه الجنة الحمد لله
رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين والحمد لله الذي لا نحصي الخلق ثناء عليه هو
كما أثنى على نفسه لا يبلغ العارفون كنه معرفته ولا يصف قدره الواصفون فمن صفته
والحمد لله الذي لا نشكر نعمه إلا بنعمته ولا ننال كرامته إلا برحمته فهو الأول والآخر
والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة
وله الحكم وإليه ترجعون والحمد لله الذي جعلنا من خير أمة أخرجت للناس يأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله والحمد لله الذي أكمل لنا ديننا
وأتم علينا نعمته ورضي لنا الإسلام دينا والحمد لله الذي بين لنا آياته ونهانا أن
نتخذها هزوا وأمرنا أن نذكر نعمته علينا وما أنزل علينا من الكتاب والحكمة يعظنا
به وأن نتقيه وأن نعلم أن الله بكل شيء عليم فإنه من تدبر هذه الأوامر تبين له أن
فيها جماع أمر الدين كله وعلم أن من هو بكل شيء عليم لا يخفى عليه الذين يلحدون في آياته ولا
الذين يتخذونها هزوا ولا يخفى عليه من أظهر خلاف ما أبطن في باطنه فإن السرائر لديه
بادية والسر عنده علانية فله الحمد كما يحبه ويرضاه وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله
أحمده حمدا موافيا لنعمه مكافيا للمزيد وأستعينه استعانة عبد مخلص في توكله صادق في
توحيده وأستهديه إلى صراطه المستقيم صراط الذين أنعم عليهم من صفوة عبيده
وأستغفره استغفار من يعلم أن لا ملجأ من الله إلا إليه في صدره وورده وأشهد أن لا إله
إلا الله وحده لا شريك له شهادة مقر بأن الدين عند الله الإسلام وأشهد أن محمدا عبده
ورسوله خاتم النبيين وسيد الأنام صلى الله عليه وعلى آله الصفوة الكرام وسلم عليهم سلاما
باقيا بقاء دار السلام أما بعد فإن الله تعالى بعث محمدا بالحق وأنزل عليه
الكتاب وهدى به أمته إلى الصراط المستقيم صراط الذين أنعم عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين ولما كان العبد في كل حال مفتقرا إلى

الصفحة الأولى من المخطوطة (ز)

كانت المقصود اولا بالكلام ثم لما كان الكلام فيهما مبنيا على قاعدة الحيل والتمس
بعض الاصحاب مزيد بيان فيها ذكرنا فيها ما يسره الله تعالى على سبيل الاختصار بحسب
ما احتمله هذا الموضع والا فالحيل يحتاج استيفا الكلام فيها الى ان يفرد كل مسألة
بنظر خاص ويذكر حكم الحيلة فيها وطرق ابطالها اذا وقعت وهذا يحتمل عشرة
اسفار والله سبحانه وتعالى يجعل ذلك خالصا لوجهه وموافقا لمحبته ومرضاته
والحمد لله رب العالمين وصلواته وسلامه على خيرته من خلقه محمد واله وصحبه اجمعين

تم الكتاب

والحمد لله على ذلك وعلى جميع نعمه

وصادف الفراغ من نسخه على يد محمد بن العدي على بقريه ببيلا من غوطة دمشق المحروسه
عشيه نهار الاربعا خامس عشر شهر ربيع الاخر من سنه ست وثلثين وسبعمايه
ونقل من اصل جيد بخط الشيخ الفقيه العالم شمس الدين ابو عبد الله محمد بن ابي بكر
نفعه الله بالعلم ورزقه الحلم وختم له بالصالحات ولجميع المسلمين والمسلمات والمومنين
والمومنات امين

قابلت هذه النسخة بكمالها على ثلاث نسخ وعلى
الثالثة خط المصنف واحدى النسخ المقابل عليها
نسخ الحافظ علم الدين البرزالي سوى الزيادات
التي لم تلحق اصل ثاني قابلتها على خط المصنف رضي الله عنه
فصححت حسب الامكان كتبه صاحب النسخة
محمد بن موسى بن يوسف الجبراصي الحنبلي

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (ز)

بَيَانُ الدَّلِيلِ

عَلَى بُطْلَانِ التَّحْلِيلِ



بسم الله الرحمن الرحيم(١)

الحمد لله رب العالمين، الرحمٰن الرحيم، مالك يوم الدين.(١)

والحمد لله الذي لا يُحصي الخلق ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه، لا يبلغ العارفون كُنْهَ معرفته، ولا يقدر الواصفون قدر صفته.

والحمد لله الذي [لا تشكر نعمته إلا بنعمته، ولا تنال كرامته إلا برحمته، فهو](٢) الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل

---

(١) في (د) بعد التسمية ما يلي:
قال الشيخ الإمام العالم، العلامة الأوحد، القدوة العارف الزاهد، العابد الورع، تقي الدين، شيخ الإسلام، مفتي الأنام، صدر العلماء الأعلام، مفخر أهل الشام، بقية السلف الكرام، ناصر السنة، قامع البدعة، أبو العباس أحمد ابن الشيخ الإمام العالم، مجموع الفضائل، شهاب الدين أبو المحاسن، عبد الحليم ابن الشيخ الإمام، العالم العلامة، إمام الأئمة، تقية الأمصار، مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني، رحمه الله، ورضي عنه آمين.
وهذه الأوصاف والألقاب موجودة أيضاً في: (ب)، (جـ)، (د)، (هـ) إلا أنها تختلف زيادة ونقصاً يسيراً: أما (أ) فتخلو منها تماماً، وأما (ز) ففيها أيضاً هذه الألقاب إلا أن اختلافها مع سائرهن أكثر. وهذه الألقاب لم تكن معروفة عند السلف، وقد كرهها كثير من العلماء ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية، وكتب في ذلك فتوى نشرها د. صلاح الدين المنجد باسم «فتوى في القيام والألقاب لابن تيمية».

(٢) ما بين القوسين في (ب)، (جـ)، (هـ) هكذا: [أعد للمتقين والمحسنين دار كرامته والحمد لله].

شيء عليم. وهو الله لا إله إلا هو، له الحمد في الأولى والآخرة، وله الحكم وإليه ترجعون.

والحمد الله الذي جعلنا من خير أمة أخرجت للناس، يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويؤمنون بالله.

والحمد لله الذي أكمل لنا ديننا، وأتمّ علينا نعمته، ورضي لنا الإسلام ديناً.

والحمد الله الذي بيّن لنا آياته، ونهانا أن نتخذها (هزواً)[1]، وأمرنا أن نذكر نعمته علينا، وما أنزل علينا من الكتاب والحكمة، يعظنا به، وأن نتقيه، وأن نعلم أنه بكل شيء عليم.

فإنه من تدبر هذه الأوامر تبيّن له أن فيها جماع [أمر][2] الدين كله، وعلم أن من هو بكل شيء عليم لا يخفى عليه الذين يلحدون في آياته، ولا الذين يتخذونها هزواً، ولا يخفى عليه من أظهر خلاف ما في باطنه، فإن السرائر لديه بادية والسر عنده علانية، فله الحمد كما يحبه ويرضاه، وكما ينبغي [الكرم][3] وجهه وعز جلاله.

أحمده حمداً موافياً لنعمه، مكافئاً لمزيده، وأستعينه استعانة مخلص في توكله، صادق في توحيده، وأستهديه إلى صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم من صفوة عبيده، وأستغفره استغفار من يعلم أن لا ملجأ من الله إلّا إليه في (صُدورِهِ)[4] وروده.

---

(١) في (أ) كتبت: [هزاً].

(٢) ليست في (أ).

(٣) في (د): [الكريم].

(٤) في (أ) كتبت: [صدره].

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة مُقِرٍّ بأن الدين عند الله الإسلام.

وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، خاتم النبيين وسيد الأنام، صلى الله عليه وعلى آله الصفوة الكرام، وسلّم عليهم سلاماً باقياً (ببقاء)[1] دار السلام.

أما بعد؛ فإن الله بعث محمداً بالحق، وأنزل عليه الكتاب، وهدى به أمته إلى الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

ولما كان العبد في كل حال مفتقراً إلى هذه الهداية في جميع ما يأتيه ويذره من أمور قد أتاها على غير الهداية، فهو مُحْتاج إلى التوبة منها، وأمورٍ هُدي إلى أصلها دون تفصيلها، أو هُدي إليها من وجه دون وجه، فهو محتاج إلى تمام الهداية فيها، ليزداد هدى، وأمورٍ هو محتاج إلى أن تحصل له من الهداية فيها في المستقبل، مثل ما حصل له في الماضي، وأمورٍ هو خال عن اعتقاد فيها، فهو محتاج إلى الهداية فيها، وأمورٍ لم يفعلها، فهو محتاج إلى فعلها على وجه الهداية، إلى غير ذلك من أنواع الحاجات إلى أنواع الهدايات، فَرَضَ[2] الله عليه أن يسأل الله هذه الهداية في أفضل أحواله، وهي الصلاة مراتٍ متعددةٍ في اليوم والليلة، وقد بيّن أن أهل هذه النعمة مغايرون للمغضوب عليهم اليهود، والنصارى الضالين.

وكان الرسول الرؤوف الرحيم ﷺ يحذر أمته سلوك سبيل أهل

---

(١) في (أ)، (ز): [بقاء]، والمثبت اتفقت عليه باقي النسخ.

(٢) هذا جواب قوله: ولما كان العبد في كل حال...

الغضب والضلال، ويلعنهم تحذيراً للأمة عن ما ارتكبوه من أنواع المحال، وينهى عن التشبه بهم في استحلال [الحرام][1] بالاحتيال، لعلمه بما أوقع الله بهم على ذلك من الخزي والنكال.

ولما انتهى الكلام بنا في مدارسة الفقه إلى مسائل الشروط في النكاح، وبيان ما كان منها مؤثراً في العقد، مُلحِقاً له بالسفاح، وجرى من الكلام في مسألتي المتعة والتحليل ما تبين به حكمهما بأرشد دليل، وظهرت الخاصة التي استحق بها المحلل لعنة الرسول، ولِمَ سماه من بين الأزواج بالتيس المستعار؟ وتبينت مآخذ الأئمة تأصيلاً وتفصيلاً على وجه الاستبصار، وظهرت المدارك والمسالك أثراً ونظراً حتى أشرق الحق وأنار، فانتبه بعض من كان غافلاً من رقدتِه، وشكى ما بالناس من الحاجة إلى ظهور هذا الحكم ومعرفته، لعموم البلوى بهذه القضية الشنيعة، وغلبة الجهل بدلائل المسألة على أكثر المنتسبين إلى علم الشريعة، وسأل أن أعلق في ذلك ما يكون تبصرة للمسترشد، وحجة للمستنجد، وموعظة [للمتهوك][2] المتلدِّد، ليهلك من هلك عن بيِّنة، ويحيىٰ من حيّ عن بيِّنة.

فأجبته إجابة المتحرج من كتمان العلم، المسؤول الخائف من نقض الميثاق المأخوذ على الذين أوتوا الكتاب وخلفوا الرسول، ولم يكن من نيتي أن أشفع الكلام [فيها][3] بغيرها من المسائل، بل أقتصر على ما أوجبه حق السائل، فالتمس بعض الجماعة مكرراً الالتماس تقرير القاعدة التي هي لهذه المسألة أساس، وهي بيان حكم

---

(١) في (د): [المحارم].

(٢) هكذا في كل النسخ إلا أن (أ) بدون نقط.

(٣) ليست في (أ)، (ز) وهي في باقي النسخ.

الاحتيال على سقوط الحقوق والواجبات، وحل العقود وحل المحرمات بإظهار صورة ليس لها حقيقة عند المحتال، لكن جنسها مشروع لمن قصد به ما قصده الشارع من غير اعتلال، فاعتذرت بأن الكلام المفصل في هذا يحتاج إلى كتاب طويل، ولكن سأدرج في ضمن هذا من الكلام الجملي ما يُوصل إلى معرفة التفصيل، بحيث يتبين [اللبيب][1] موقع الحيل من دين الإسلام، ومتى حدثت؟ وكيف كان حالها عند السلف الكرام؟ وما بلغني من الحجة لمن صار إليها من المفتين، وذكر الأدلة الدالة فيها على الحق المبين.

وذلك (بكلام)[2] فيه اختصار، إذ المقام لا يحتمل الإكثار، والله تعالى يوفقنا وإخواننا المسلمين لما يحبه ويرضاه من العمل الصالح، والقول الجميل، فإنه يقول الحق، وهو يهدي السبيل، وينفعنا وسائر المسلمين بما يستعملنا به من الأقوال والأفعال، ويجعله موافقاً لشرعته، خالصاً لوجهه، موصلاً إلى أفضل حال، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.



(١) في (ب)، (جـ)، (د)، (هـ): [للبيب].

(٢) في (أ): [كلام].

مسألة

نكاح المحلل حرام باطل، لا يفيد الحل، وصورة ذلك أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً، فإنها تحرم عليه حتى تنكح زوجاً غيره كما ذكره الله ﷻ في كتابه، وكما جاءت به سُنة نبيّه محمد ﷺ، وأجمعت عليه أمته، فإذا تزوجها رجل بنية أن يطلقها لتحل لزوجها الأول، كان هذا النِّكاح حراماً باطلاً، سواء عزم بعد ذلك على إمساكها أو فارقها، وسواء شرط عليه ذلك في عقد النكاح أو شرط عليه قبل العقد أو لم يشرط عليه لفظاً، بل كان ما بينهما من الخطبة وحال الرجُل والمرأة والمهر نازلاً بينهم منزلة اللفظ بالشرط أو لم يكن شيء من ذلك، بل أراد الرجل أن يتزوجها ثم يطلقها لتحل للمطلق ثلاثاً من غير أن تعلم المرأة والأولياء شيئاً من ذلك، سواء علم الزوج المطلق ثلاثاً أو لم يعلم، مثل أن يظن المحلل أن هذا فعلُ خيرٍ ومعروف مع المطلق وامرأتِه بإعادتها إليه، لما أن الطلاق أضرَّ بهما وبأولادهما وعشيرتهما ونحو ذلك، بل لا يحل للمطلق ثلاثاً أن يتزوجها حتى ينكحها رجل مرتغباً لنفسه نكاح رغبة، لا نكاح دلسة، ويدخل بها بحيث تذوق عُسَيلته ويذوق عسَيلتها، ثم بعد هذا إذا حدثت بينهما فرقة بموتٍ أو طلاق أو فسخٍ جاز للأول أن يتزوجها، ولو أراد هذا المحلل أن يقيم معها بعدَ ذلك، استأنف النكاح، فإن ما مضى عقد فاسد، لا يباح المقام به معها.

هذا هو الذي دلّ عليه الكتاب والسنة، وهو المأثور عن أصحاب رسول الله ﷺ وعامة التابعين لهم بإحسان وعامة فقهاء الإسلام، مثل: سعيد بن المسيب، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي، وعطاء بن أبي رباح، وهؤلاء الأربعة أركان التابعين. ومثل: أبي الشعثاء جابر بن زيد، والشعبي، وقتادة، وبكر بن عبد الله المزني، وهو مذهب مالك بن أنس، وجميع أصحابه، والأوزاعي، والليث بن سعد، وسفيان الثوري. وهؤلاء الأربعة أركان تابعي التابعين، وهو مذهب الإمام أحمد بن حنبل في فقهاء الحديث، منهم: إسحاق بن راهويه، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وسليمان بن داود الهاشمي، وأبو خيثمة زهير بن حرب، وأبو بكر بن أبي شيبة، وأبو إسحاق الجوزجاني وغيرهم، وهو قول للشافعي. وسنذكر إن شاء الله أقوال أصحاب رسول الله ﷺ في الأدلة.

وأما أقوال التابعين والفقهاء: فقال سعيد بن المسيب في رجل تزوج امرأة ليحلها لزوجها [الأول][1] ولم يشعر بذلك زوجها الأول ولا المرأة، قال: إن كان إنما نكحها ليحلها فلا يصلح ذلك لهما، ولا تحل[2].

وقال إبراهيم النخعي: إذا هَمَّ الزوج الأول أو المرأة أو الزوج الأخير بالتحليل فالنِّكاح فاسدٌ[3]. رواهما حرب الكرماني[4].

---

(١) ليست في (أ)، (ز) وهي في باقي النسخ.

(٢) لم أجد هذا الأثر.

(٣) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (١٩٩٤)، وصححه ابنُ حزم في المحلى ١٠/ ١٨١.

(٤) حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلي الكرماني، جليل القدر حافظ نبيل ثقة، روى عن الإمام أحمد مسائل كثيرة. وهو من الطبقة الأولى من أصحابه. قال =

وعن سعيد بن المسيب قال: أما الناس فيقولون: حتى يجامعها، وأما أنا فإني أقول: إذا تزوجها تزويجاً صحيحاً لا يريد بذلك إحلالها فلا بأس أن يتزوجها الأول. رواه سعيد بن منصور[1].

وقال أبو الشعثاء جابر بن زيد في رجل تزوج امرأة ليحلها لزوجها وهو لا يعلم، قال: لا يصلح ذلك إذا كان تزوجها ليحلها[2].

وجاء رجل إلى الحسن البصري فقال: إن رجلاً من قومي طلق امرأته ثلاثاً، فنَدِم وندِمَت، فأردت أن أنطلق فأتزوجها وأصدقها صداقاً، ثم أدخل بها كما يدخل الرجل بامرأته، ثم أطلقها حتى تحل لزوجها، قال: فقال له الحسن: اتق الله يا فتى ولا تكونن مسمار نارٍ لحدود الله[3]. رواهما ابن أبي شيبة.

يريد الحسن أن المسمار هو الذي يثبت الشيء المسمور، فكذلك أنت تثبِّت تلك المرأة لزوجها وقد حَرُمَتْ عليه.

وعن الحسن وإبراهيم النخعي، قالا: إذا همّ أحد الثلاثة بالتحليل فقد فسد العقد. رواهما سعيد[4].

= الذهبي: مسائل حرب من أنفس كتب الحنابلة، وهو كبير في مجلدين.اهـ. سير أعلام النبلاء ١٣/ ٢٤٥. وانظر: طبقات الحنابلة ١/ ١٤٥.

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (١٩٨٩)، ومن طريقه ابن حزم في المحلى ١٠/ ١٧٨.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٣/ ٥٤٧ (١٧٠٨١).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٦/ ٢٦٧، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ٥٤٨ (١٧٠٨٥).

(٤) أخرجهما سعيد بن منصور في سننه ٢/ ٧٥ (١٩٩٥ و١١٩٦).

وعن عطاء بن أبي رباح في الرجل يطلق امرأته، فينطلق الرجل الذي يتحزن له فيتزوجها من غير مؤامرة منه، فقال: إن كان تزوجها ليحلها له لم تحل له، وإن كان تزوجها يريد إمساكها فقد حلت له.

وعن الشعبي أنه سئل عن رجل تزوج امرأة كان زوجها طلقها ثلاثاً قبل ذلك، فقيل له: أيطلقها لترجع إلى زوجها الأول؟ فقال: لا، حتى يحدث نفسه أنه يعمر معها وتعمر معه، رواهما الجوزجاني[١].

هكذا لفظ هذا الأثر.

(وروى الأثرم قال: حدثنا موسى، حدثنا أبو عوانة، عن إسماعل ـ يعني ابن سالم ـ قال: سئل عامر يعني الشعبي عن رجل طلق امرأته ثلاثاً، وله منها ولد فندما جميعاً، وكان كل منهما ممن يشار إليه بالخير [فسأل عامراً، فقال][٢]: إن امرأة [منا قيل][٣] طلقها زوجها وله منها ولد، فندما جميعاً، فأردت أن أتزوجها بغير مشورة منه، ولا أعلمها الذي أضمرت في نفسي مما أريده، وقد كان في نفسي حين أردت أتزوجها أن أمسكها، فإذا دخلت بها طلقتها رجاء أن يراجعها زوجها، قال: الأجر يريد بذلك؟ قال: هو أعظم الإثم)[٤].

---

(١) الإمام الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، كان أحمد بن حنبل يكاتبه ويكرمه إكراماً شديداً، وعنده عن أحمد جزءان مسائل، ويسمى أحياناً السَّعدي، لم يطبع له فيما أعلم إلا كتاب «أحوال الرجال». انظر: طبقات الحنابلة ١/٩٨، تذكرة الحفاظ ٢/٥٤٩.

(٢) في (ز) العبارة هكذا: [فقال عامر: يقال].

(٣) هاتان الكلمتان غير واضحتين في (أ)، (ز) وهكذا تقرءان تقريباً في (أ). أما (ز) ففيها هكذا: [مني بسبيل].

(٤) ما بين القوسين سقط من جميع النسخ عدا (أ)، (ز) وهذا كثير جداً كما نبهت عليه في المقدمة.

وقال مالك بن أنس: لا يحلها إلا نكاح رغبة، فإن قصد التحليل لم تحل له، وسواء علما أو لم يعلما لا تحل، ويفسخ نكاح من قصد إلى التحليل، ولا يقر على نكاحه قبل الدخول وبعده[(١)].

وقال الأوزاعي والليث في ذلك نحو قول مالك. نقله الطحاوي وابن عبد البر وغيرهما[(٢)].

وكذلك قال الثوري في إحدى [الروايتين][(٣)] عنه فيما ذكره ابن عبد البر[(٤)].

وقال الخطابي[(٥)]: قال الثوري: إذا تزوجها وهو يريد أن (يحلها)[(٦)] لزوجها، ثم بدا له أن يمسكها: لا يعجبني إلا أن يفارقها ويستأنف نكاحاً جديداً.

قال: وكذلك قال أحمد بن حنبل.

---

(١) انظر: التمهيد ١٣/٢٣٢، والاستذكار ١٦/١٥٨، وقال فيه: قال مالك في الموطأ وغيره... فذكره، وليس في الموطأ المطبوع، فلعله في رواية أخرى للموطأ.

(٢) التمهيد لابن عبد البر ١٣/ ٢٣٢.

(٣) في (أ): [الروايات] والمثبت من باقي النسخ. وهو الموافق لما ذكره المؤلف فإنه لم يذكر عن الثوري إلا روايتين فقط.

(٤) التمهيد لابن عبد البر ١٣/ ٢٣٢.

(٥) في معالم السنن ٣/ ١٩٣، ١٩٤.

(٦) في (ب)، (جـ)، (د)، (هـ)، (ز): [يحللها] والمثبت من (أ) لموافقة ما في معالم السنن. وهذا الخلاف يستمر في أكثر الكتاب بحيث يكون بعض النسخ: [يحللها] وبعضها: [يحلها]، وسأثبت في باقي الكتاب: [يحللها] من غير إشارة إلى النسخ الأخرى. وانظر ما كتبه المؤلف ص٢٨٨ حول لفظ: [محلّل] و[محلّ].

وهذا الذي قاله رواه إسحاق بن منصور. قال: قلت لأحمد: سئل سفيان عن رجل تزوج امرأة، وهو يريد أن يحلها لزوجها، ثم بدا له أن يمسكها، قال: لا يعجبني إلا أن يفارق [ويستقبل][1] نكاحاً جديداً، قال أحمد: جيد.

قال إسحاق بن راهويه: كما قال[2].

وكذلك قال الإمام أحمد فيما رواه عنه إسماعيل بن سعيد الشالنجي[3]، وهو من أجلِّ أصحابه، قال: سألت أحمد بن حنبل عن الرجل يتزوج المرأة وفي نفسه أن يحلّها لزوجها الأول، ولم تعلم المرأة بذلك، فقال: هو محلل، وإذا أراد بذلك الإحلال فهو ملعون[4].

قال: وبه قال أبو أيوب ـ يعني سليمان بن داود الهاشمي ـ وأبو خيثمة ـ يعني زهير بن حرب ـ.

قال: وقال ابن أبي شيبة ـ يعني أبا بكر بن أبي شيبة ـ: لست أرى أن ترجع بهذا النكاح إلى زوجها الأول.

---

(١) في (أ) نسخة: [ويستأنف].

(٢) في (أ): [كما قال قال وكذلك] ويظهر أنها تكرار، وهي ليست في باقي النسخ.
والسياق يقتضي حذفها. ومسائل إسحاق بن منصور الكوسج المروزي سأل فيها الإمام أحمد ثم إسحاق بن راهويه، وطبع منها قسم المعاملات فقط ـ فيما أعلم ـ والمروزي له ترجمة حافلة في طبقات الحنابلة ١/١١٣.

(٣) هو إسماعيل بن سعيد الشالنجي أبو إسحاق، قال عنه أبو بكر الخلال: عنده مسائل كثيرة، ما أحسب أن أحداً من أصحاب أبي عبد الله روى عنه أحسن مما روى هذا، ولا أشبع ولا أكثر مسائل منه. طبقات الحنابلة ١/١٠٤.

(٤) المغني ١٠/٥١.

وقال الإمام أحمد في رواية أبي بكر الأثرم[١] ـ وهو من أعيان أصحابه ـ: إذا تزوجها يريد التحليل، ثم طلقها بعد أن دخل بها، فرجعت إلى الأول، يفرق بينهما، ليس هذا بنِكاح صحيح.

وقال في روايته أيضاً في الذي يطلق ثلاثاً: لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره نكاحاً صحيحاً، نكاح رغبة، ليس فيه دلسة.

(ولفظ الأثرم من مسائله عن أحمد: سمعت أبا عبد الله يقول في الذي يطلق ثلاثاً: لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره نكاحاً صحيحاً، نكاح رغبة، ليس فيه دلسة، فيتزوجها، فإن بدا له أن يطلقها فهو أعلم، فأما أن يتزوج (ليستحل)[٢] فلا.

قال: قلت لأبي عبد الله: أرأيت إن تزوجها رجل يريد التحليل، فدخل بها، ثم طلقها، فرجعت إلى الأول أيفرق بينهما؟ فقال: ليس هذا بنكاح صحيح إذا أراد التحليل.

قال: قلت لأبي عبد الله: فيفرق بينهما؟ فقال: ابن عمر كما ترى يقول: لا يزالان زانيين [ما اجتمعا][٣]، وغيره يقول نحوه)[٤].

وقال في رواية حنبل[٥] في الرجل يتزوج المرأة على أن يحلها

---

(١) أحمد بن محمد بن هانئ أبو بكر الأثرم جليل القدر حافظ إمام، نقل عن الإمام أحمد مسائل كثيرة وصنفها ورتبها أبواباً، طبقات الحنابلة ١/٦٦.

(٢) في (أ): [يستحل] والمثبت من (ز).

(٣) ليست في (ز) بل في (أ) فقط.

(٤) ما بين القوسين ساقط في جميع النسخ عدا (أ)، (ز).

(٥) حنبل بن إسحاق بن حنبل ابن عم الإمام أحمد، قال أبو بكر الخلال: قد جاء حنبل عن أحمد بمسائل أجاد فيها الرواية وأغرب بغير شيء. توفي سنة ٢٧٣هـ. طبقات الحنابلة ١/١٤٣.

لزوجها الأول: لا تحل، ولا يجوز حتى يكون نكاحاً (أبتّ)[1] النية فيه، فإن شاء أمسك وإن شاء طلق.

وقال أيضاً في روايته: إذا نكحها على أن يطلقها في الحال لترجع إلى الأول، يفرق بينهما، والمهر لا بد منه بما استحل من فرجها.

وهذا قول عامة أصحابه.

ثم أكثر محققيهم قطعوا بأن المسألة رواية واحدة وقولٌ واحد في المذهب، وهو الذي عليه المتقدمون منهم ومن سلك سبيلهم من المتأخرين، وهو الذي استقر عليه قول القاضي أبي يعلى في كتبه المتأخرة، مثل: «الجامع والخِلاف»[2]، ومن سلك سبيله مثل القاضي أبي الحسين[3] وأبي المواهب العكبري[4] وابن عقيل في «التذكرة»[5] وغيرهم.

---

(١) في (د)، (ب) [أثبت] والمثبت من (أ)، (هـ)، (ز).

(٢) أما «الجامع» فلأبي يعلى كتابان بهذا الاسم، الأول: الجامع الصغير، والثاني قطعة من الجامع الكبير فيها الطهارة، وبعض الصلاة، والنكاح والصداق والخلع والوليمة، والطلاق كما ذكر ابنه في الطبقات ٢/ ٢٠٥، أما «الخلاف» فهو الخلاف الكبير، ذكره أيضاً في الطبقات ٢/ ٢٠٦، وكلاهما لم يطبع.

(٣) هو محمد بن محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، وهو ابن القاضي أبي يعلى، وهو صاحب طبقات الحنابلة. توفي سنة ٥٢٦هـ، انظر: ذيل الطبقات ١/ ١٧٦.

(٤) هو الحسن بن محمد العكبري من أكابر فقهاء الحنابلة، له عدة تصانيف منها: رؤوس المسائل، وهي منتخبة من الخلاف الكبير لأبي يعلى. توفي سنة ٤٣٩هـ. ذيل طبقات الحنابلة ١/ ١٧١.

(٥) منه نسخة خطية في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم (٨٧) فقه حنبلي. ذكره د. عبد الله التركي في مقدمة الواضح في أصول الفقه لابن عقيل.

ومنهم من جعل في المذهب خلافاً، وسنذكر إن شاء الله أصله.
وقال عبد الملك بن حبيب المالكي: ولو تزوجها فإن أعجبته أمسكها، وإلا كان قد احتسب في تحليلها للأول لم يجز، ولا يحلها ذلك، لما خالط نكاحه من نية التحليل[1].

وقياس قول أكثر أصحابنا أن هذا نِكاح صحيح، لأنه إنما نوى فراقها إذا لم تعجبه، وصار التحليل ضمناً.

وأما من سَوَّى من أصحابنا بين نكاح المتعة والمحلل وبين أن يقول: إن جئتني بالمهر إلى وقت كذا، وإلا فلا نِكاح بيننا، فإن قولهم يوافق قول ابن حبيب، فإن هؤلاء يسوّون بين أن يشترط الفرقة في النكاح عيناً أو بشرط الفرقة بتقدير عدم المهر.

وللشافعي في كتابه القديم العِراقي[2] فيما إذا تزوجها تزويجاً مطلقاً لم يشترط ولا اشترط عليه التحليل، إلا أنه نواه وقصده قولان:

أحدهما: مثل قول مالك.

والقول الثاني: إن النكاح صحيح، وهو الذي ذكره في الكتاب الجديد المصري[3].

وروي ذلك عن القاسم وسالم ويحيى بن سعيد وربيعة وأبي الزناد، حكاه ابن عبد البر عنهم[4].

---

(١) المنتقى للباجي ٣/ ٢٩٩.
(٢) هو كتاب «الحجة»، انظر: المجموع ١/ ٢٤.
(٣) الأم ٥/ ٨٠.
(٤) التمهيد ١٣/ ٢٣٤.

وفي القلب من حكاية هذا عن هؤلاء حزازة، فإن مالكاً أعلم الناس بمذاهب المدنيين وأتبعهم لها، ومذهبه في ذلك شدة المنع من ذلك.

ثم هؤلاء من أعيان المدنيين، والمعروف عن المدنيين التغليظ في التحليل.

(قال)[1]: وهو عملهم، وعليه إجماع ملئِهم.

وهذا القول الثاني هو مذهب أبي حنيفة وأصحابه وداود بن علي الأصبهاني.

وقد خرّج ذلك طائفة من أصحابنا، منهم القاضي في «المجرد»[2] وابن عقيل في «الفصول»[3]، وغيرهما على وجهين[4]:

أحدهما: العقد صحيح كقول هؤلاء مع أنه مكروه، قالوا: لأن أحمد قال: أكرهه، والكراهة المطلقة منه هل تحمل على التحريم أو التنزيه؟ على وجهين.

وجعل الشريف أبو جعفر[5] وأبو الخطاب[6] وطائفة معهما المسألة على روايتين:

---

(١) هكذا في (أ)، (ز) وفي باقي النسخ: [قالوا].

(٢) واسمه «المجرد في المذهب».

(٣) ذكر ابن رجب أنه عشر مجلدات، وقيل: سبع مجلدات، وأياً كان فهو كتاب كبير وهو في الفقه الحنبلي، ويوجد منه قطعتان مخطوطتان بالظاهرية برقم (١٣ فقه حنبلي) و(٦٣ فقه حنبلي). وانظر: ذيل الطبقات ١/ ١٥٦.

(٤) الإنصاف ٨/ ١٦١.

(٥) هو عبد الخالق بن أبي موسى من ولد العباس بن عبد المطلب، عالماً فقيهاً، ورعاً عابداً، من تصانيفه: رؤوس المسائل وغيره. توفي سنة ٤٧٠هـ. ذيل طبقات الحنابلة ١/ ١٥.

(٦) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، أحد أئمة المذهب وأعيانه، له عدة =

إحداهما: البطلان كما نقله حنبل وغيره.

والثانية: الصحة، لأن حرباً نقل عنه أنه كرهه، فظاهرُه الصحة مع الكراهة، ولم يذكر أبو علي بن البناء[1] إلا هذه الرواية، وقطع عن أحمد بالكراهة مع الصحة. وهذا التخريج ضعيف على المذهب من وجهين[2]:

أحدهما: أن الكراهة التي نقلها حرب أنه قال: سئل أحمد عن الرجل يتزوج المرأة وفي نفسه طلاقها، فكرهه، وهذا ليس في نيته التحليل، وإنما هو في نية الاستمتاع، وبينهما فرق بيِّن، فإن المحلل لا رغبة له في النكاح أصلاً، وإنما غرضه إعادتها إلى المطلق، والمستمتع له رغبة في النكاح إلى مدة، ولهذا أبيح نكاح المتعة في بعض الأوقات، ثم حرم، ولم يبح التحليل قط.

ولهذا قال الشيخ أبو محمد المقدسي: أما إذا نوى أن يطلقها في وقت بعينه كالرجل يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر، فإن هذا جائز[3].

وأتبع ما ذكره ابن عبد البر أن هذا قول الجمهور مع قول هؤلاء؛ بأن نية التحليل تبطل النكاح.

= تصانيف طبع بعضها، ومن كتبه الكبار المطبوعة كتاب «الانتصار في المسائل الكبار»، طبع منه الطهارة والصلاة وبعض الزكاة وهو القدر الذي وجد منه، طُبع بتحقيق د. سليمان العمير. وانظر: ذيل طبقات الحنابلة ٣/ ١١٦.

(١) هذا خلاف ما ذكره أبو علي بن البناء في كتابه المقنع شرح الخرقي ٣/ ٩٢٢ حيث قال: فإن نوى طلاقها بقلبه ولم يشرطه فإن النكاح أيضاً باطل، وهو قول مالك، وقال أبو حنيفة والشافعي: «هو صحيح».

(٢) سيذكر الوجه الثاني في ص١٩ بعد تفصيل طويل في الوجه الأول.

(٣) المغني ١٠/ ٤٨. وما نقله الشيخ هنا عن ابن قدامة نقل بالمعنى.

لكن المنصوص عن الإمام أحمد كراهية هذا النكاح، وقال: هو متعة، فعلم أنها كراهة تحريم.

وهذا الذي عليه عامة أصحابه.

وقال في موضع آخر: يشبه المتعة، فعلى هذا يجوز أن يريد به التنزيه دون التحريم.

وممن حرّمه الأوزاعي، واختلف فيه المالكية، والذي ذكر بعضهم أنه إذا تزوج المسافر امرأة ليَستمتِع بها ويفارقها إذا سافر، فهو على ثلاثة أوجه، فإن شرط ذلك كان فاسداً، وهو نكاح متعة.

واختلف إذا فهمت ذلك ولم يشترط، فقال محمد بن عبد الحكم: النكاح باطل، وروى ابن وهب عن مالك جوازه، فقال: إنما يكره [للذي][1] ينكحها على أن لا يقيم معها، وعلى ذلك يأتي.

وروى عنه أشهب أنه قال: إن أخبرها قبل أن ينكح، ثم أراد إمساكها فلا يقيم عليها ولا يمسكها وليفارقها.

قال مالك: إن تزوج (لعزبة)[2] أو هوى ليقضي إربه ويفارق فلا بأس، ولا أحسب إلا أن من النساء من لو علمت ذلك ما رضيت.

الوجه الثاني[3]: أن أحمد قال في رواية عبد الله إذا تزوجها ومن نيته أن يطلقها: أكرهه، هذه متعة.

ونقل عنه أبو داود إذا تزوجها على أن يحملها إلى خراسان،

---

(١) في (ب)، (جـ)، (د)، (هـ): [التي]، وفي (أ): [الذي]، والمثبت من (ز).
(٢) في (ب)، (ز): [لغربة].
(٣) انظر: ص١٨.

ومن رأيه إذا حملها أن يخلي سبيلها، فقال: لا، هذا يشبه المتعة حتى يتزوجها على أنها امرأته ما حييت[1].

وهذا يبين أن هذه كراهة تحريم، لأنه جعل هذا متعة، والمتعة حرام عنده، وكذلك قال القاضي في خلافه: ظاهر هذا إبطال العقد، وكذلك استدرك بعض أصحابنا على أبي الخطاب بقول أحمد: هذه متعة.

قال: فهذا يدل على أنها كراهة تحريم، لكن قول أبي الخطاب يقوى في رواية أبي داود، فإنه قال: يشبه المتعة، والمشبّه بالشيء قد ينقص عنه، لكن ظاهر الرواية المنع، لأنه قال: لا، حتى يتزوجها على أنها امرأته ما حييت [في][2] الجملة.

أما إذا نوى أن يتزوجها ليحلها فلم يذكر عن أحمد فيه لفظ محتمل لعدم التحريم. وأما إذا نوى أن يطلقها في وقت فقد نص على التحريم في رواية، والرواية الأخرى من أصحابنا من جعلها مثل تلك الرواية، ومنهم من قال: تقتضي الكراهة دون التحريم، وعلى قول الشيخ أبي محمد لا بأس به.

هذا الذي ذكرناه من اختلاف العلماء، وما ذكر من الخلاف في المذهب فيما إذا قصد التحليل ولم يُشرط عليه قبل العقد ولا معه. وأما إن تواطآ على التحليل قبل العقد وعقدا على ذلك القصد؛ فهو كالمشروط في العقد عند كثير من هؤلاء، وهو أشبه بأصلنا إذا قلنا: إن النية المجردة لا تؤثر، فإن الغالب على المذهب أن الشروط

---

(١) مسائل أبي داود ص٢٣٠ ط. ابن تيمية. تحقيق طارق عوض الله.

(٢) في (أ)، (ب)، (ج)، (هـ)، (ز): [ففي]، والمثبت من (د).

المتقدمة على العقد إذا لم تفسخ إلى حين العقد فإنها بمنزلة المُقارِنة، وهو مفهوم ما خرّجه أبو الخطاب وغيره، فإنه خص الخلاف بما إذا نوى التحليل، ولم يشرطه، وهو أحد الوجهين لأصحاب الشافعي، وهو قول هؤلاء التابعين الذين نقل عنهم الرخصة في مجرد نية التحليل، واشترطوا مع ذلك أن لا يعلم الزوج المطلق.

فروي عن القاسم وسالم: لا بأس أن يتزوجها لِيُحلها إذا لم يعلم الزوجان، وهو مأجور بذلك.

حكاه عنهما الطحاوي.

وكذلك قال ربيعة ويحيى بن سعيد: هو مأجور.

وقال أبو الزناد: إن لم يعلم أحد منهما فلا بأس بالنكاح، وترجع إلى زوجها الأول، حكاهن ابن عبد البر[1].

وعلى هذا فليس عن أحد من التابعين رخصة في نكاح المحلل إذا علمت به المرأة والزوج المطلق فضلاً عن اشتراطه.

والمشهور من مذهب الشافعي أن هذا الشرط المتقدم غير مؤثر[2].

وكذلك ذكره القاضي في المجرد أن ذلك عندنا كنيّة التحليل من غير شرط، وخرّج فيهما وجهين[3].

وأما إذا شُرط التحليل في العقد فهو باطل، سواء قال: زوّجتك

---

(١) التمهيد ١٣/ ٢٣٤.
(٢) روضة الطالبين ٧/ ١٢٧.
(٣) الإنصاف ٨/ ١٦١.

إلى أن تحلها أو إلى أن تطأها ونحو ذلك من ألفاظ التأجيل، أو قال: بشرط أنك إذا وطئتها أو إذا أحللتها بانت أو فلا نكاح بينكما، أو على أن لا نكاح بينكما إذا أحللتها، ونحو ذلك من الألفاظ التي توجب ارتفاع النكاح إذا تحللت، أو قال: على أنك تطلقها إذا أحللتها للمطلق أو وطئتها، وكذلك لو قال: على أن تحلها فقط كما ذكره الخرقي[1] وغيره؛ لأن الإحلال إنما يتم بالوطء والطلاق، فإذا قيل: على أن تحلها فقط؛ كان المراد مجموع الأمرين، وإذا قيل: على أن تحلها ثم تطلقها؛ كان الإحلال هو الوطء، وإنما ذكرنا هذا؛ لأن عبارات الفقهاء مختلفة في هذا الشرط، منهم من يقول: إذا شرط عليه أن يحلها، ومنهم من يقول: أن يحلها ثم يطلقها.

فمن قال الأول عنى بالإحلال الوطء والطلاق جميعاً، وهو أقرب إلى مدلول اللفظ، كقول الخرقي.

ومن قال الثاني كان الإحلال عنده الوطء، لأنه هو الذي يفتقر فيه إلى الزوج بكل حال، فإن الفرقة قد تحصل بموت أو طلاق؛ ولأنه إذا حصل الوطء، صارت المرأة بمنزلة سائر المزوجات فارتفع تحريم الطلاق به، فهذا جعل الوطء وحده هو المحلل.

وبالجملة فهذا مذهب عامة هؤلاء، وهو ظاهر مذهب الشافعي، ويروى عن أبي يوسف، ثم عامة أصحابنا، قطعوا بهذا مع ذكر بعضهم للخلاف في المسألة الأولى.

وللشافعي قول بصحة العقد وفساد الشرط في الصورة الثالثة.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: النكاح جائز والشرط فاسد كسائر

---

(١) المغني ١٠/٤٩.

الشروط الفاسدة عندهم، سواء قال: على أنه إذا أحلها فلا نكاح، أو قال: على أن يطلقها إذا أحلها[1].

ورُوي ذلك عن الثوري، وذُكر ذلك عن الأوزاعي في نكاح المحلل، وفيه نظر عنه، وعن ابن أبي ليلى في نكاح المحلل ونكاح المتعة أنه أبطل (الشروط)[2] في ذلك وأجاز النكاح.

وهذا يقتضي صحة النكاح في الصور الثلاثة، وهو قول زفر، وقد خرّج القاضي في موضع من الخلاف وأبو الخطاب، رواية بصحة العقد وفساد الشرط في الصورة الثانية والثالثة من رواية عن الإمام أحمد في النكاح المشروط فيه الخيار، أو أنه إن جئتني بالمهر إلى وقت كذا، وإلا فلا نكاح بيننا؛ أن العقد صحيح والشرط باطل.

ومن أصحابنا من طرَّد التخريج في الصور الثلاث، وهو في غاية الفساد على المذهب، بل لا يجوز نسبة [مثل][3] هذا إلى الإمام أحمد.

والفرق بين هذه المسألة وبين تلك من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه هنا شرط الفرقة الرافعة للعقد عيناً، وهناك إنما شرط الفرقة إذا لم يجئه بالمهر أو إذا اختارها صاحب الخيار. فأين هذا من هذا؟

الثاني: أن المقصود باشتراط المجيء بالمهر تحصيل المقصود

---

(١) تبيين الحقائق للزيلعي ٢/٢٥٩.

(٢) في (ب)، (جـ)، (هـ)، (د): [الشرط]، والمثبت من (أ)، (ز)، ويدل على صحته السياق السابق.

(٣) في (د) فقط.

بالعقد، وفي مسألة الخيار يلزم العقد بمضي الزمان، وهنا الشرط منافٍ لمقصود العقد، وهو إما موجب للفرقة عيناً بحيث تقع الفرقة بمضي الزمان كنِكاح المتعة، أو موجب لإيقاع الفرقة على الزوج.

الثالث: أن تلك الأنكحة مقصودة يريد بها الناكح ما يراد بالمناكح، وهنا إنما المقصود تحليل المُحرَّمة لزوجها، فالمقصود زوال النكاح لا وجوده.

ثم عامة هؤلاء الذين لا يبطلون العقد يكرهون نكاح المحلل، وإن لم يبطلوه وينهون عنه، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وغيرهما، ولم يبلغنا عن أحد خلاف ذلك، فيما إذا ظهر من الزوج أنه يريد التحليل، فأما إذا أضمر ذلك، فقد حكي عن أولئك النفر من التابعين ـ إن صحت الحكاية ـ أنه يثاب على ذلك، وصحتها بعيدة، فإن القاسم بن معن قاضي الكوفة قال: قال أبو حنيفة: لولا أن يقول الناس لقلت إنه مأجور ـ يعني المحلل ـ وهذه قالها القاسم في معرض التشنيع على من قالها، فإن سياق كلامه يقتضي ذلك. مع أن أبا حنيفة أخبر أنه لولا أن هذا القول لا يحتمله الناس بوجه لقيل، فَعُلم أن مثل هذا القول أو [قريبه][1] كان من أكبر المنكرات عند التابعين ومن بعدهم، وأنه قول محدث مخالف لما عليه الجماعة، فكيف ينسب إلى أحد من فقهاء المدينة؟ وهم أبعد الناس عن مثل هذا، والله أعلم بحقيقة الحال.

وزعم داود بن علي: إنه لا يبعد أن يكون مريد نكاح المطلقة ليحلها لزوجها مأجوراً إذا لم يظهر ذلك باشتراطه في حين العقد،

---

(١) في (أ)، (ب)، (هـ)، (ز): [تقريبه]، والمثبت من (د).

لأنه قصد إرفاق أخيه المسلم وإدخال السرور عليه[1].

ومن قال: إن نكاح المحلل صحيح مع الكراهة، قال: إنه يفيد الحل مع الكراهة أيضاً.

واختلف عن أبي حنيفة وأصحابه إذا صححوا النكاح، فمرة قالوا: لا تحل بهذا النكاح وإن كان صحيحاً، ومرة قالوا: تحل به، هكذا حكاه الطحاوي وغيره.

وذكر بعضهم أن محمد بن الحسن قال: لا تحل مع صحة النكاح، لأنه استعجل ما أخره الشرع، فجوزي بنقيض قصده كما في منع قاتل الموروث.

ولهذا قيل: إن صاحبي أبي حنيفة أبا يوسف ومحمداً لا يحلانها للأول بنكاح التحليل، لكن أبو يوسف يقول ببطلان نكاح المحلل، ومحمد يقول بصحته، ولكن لا يبيحها به للأول[2]، والتحليل عندهم ما شرط في العقد لا ما يتقدمه أو يقصد به كظاهر مذهب الشافعي.

فإذا ظهرت المقالات في مسألة التحليل وما فيها من التفصيل؛ فقد تقدم أن الذي عليه الصحابة وعامة السلف التحريم مطلقاً، ونحن إن شاء الله تعالى نذكر الأدلة على تحريم نكاح المحلل وبطلانه، سواء قصده فقط، أو قصده واتفقوا عليه قبل العقد، أو شرط مع ذلك في العقد، ونبين الدلائل على المسألة الأولى، فإن ذلك تنبيه على المسألتين الأخيرتين[3]. وهنا طريقان:

---

(١) ذكره في التمهيد ١٣/ ٢٣٤.

(٢) ذكر هذا التفصيل عنهما الزيلعي في تبيين الحقائق ٢/ ٢٥٩.

(٣) في (د) بعد كلمة [الأخيرتين] زيادة كما يلي: [إن شاء الله على الشرط الخالي عن نية وقت العقد] وليست في أيٍّ من النسخ الأخرى.

أحدهما: الإشارة إلى بطلان الحيل عموماً.

والثاني: الكلام في هذه المسألة خصوصاً[1].

الطريق الأولى: أن نقول: إن الله سبحانه حرم أشياء إما تحريماً مطلقاً كتحريم الزنا أو تحريماً مقيداً إلى أن يتغير حال من الأحوال كتحريم نكاح المطلقة ثلاثاً، وكتحريم وطء المحلوف بطلاقها عند الحنث، وأوجب أشياء إيجاباً معلقاً بأسباب إما [حقاً][2] لله سبحانه كالزكاة ونحوها، أو حقاً للعباد كالشفعة.

ثم إنه شرع أسباباً تُفعل لتحصيل مقاصد، كما شرع العبادات من الأقوال والأفعال لابتغاء فضله ورضوانه، وكما شرع عقد البيع لنقل الملك بالعوض، وعقد القرض لإرفاق المقترض، وعقد النكاح للازدواج والسكن والألفة بين الزوجين، والخلع لحصول البينونة المتضمنة افتداء المرأة من رق بعلها، وغير ذلك.

وكذلك هدى خلقه إلى أفعال تبلغهم إلى مصالح لهم، كما شرع مثل ذلك.

فالحيلة أن يقصد سقوط الواجب أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع له، فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جُعلت تلك الأسباب له، وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها لا لأجل ما هو المتبوع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافي قصده قصد حكم السبب، فيصير بمنزلة من طلب ثمرة الفعل الشرعي ونتيجته وهو لم يأت بقوامه وحقيقته.

---

(١) هذا الطريق سيأتي ص٣١٨ بعد تفصيل طويلٍ حول بطلان الحيل عموماً.

(٢) زيادة يقتضيها السياق وليست في النسخ.

وهذا خداع لله سبحانه، واستهزاء بآيات الله، وتلاعب بحدود الله، وقد دل على تحريمه الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح، وعامة دعائم الإيمان، ومباني الإسلام، ودلائل ذلك لا تكاد تنضبط، ولكن ننبه على بعضها، مع أن القول بإبطال مثل هذه الحيل في الجملة مأثور عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن سلام وأُبي بن كعب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعائشة أم المؤمنين وأنس بن مالك رضي الله عنهم أجمعين.

ومن التابعين عن سعيد بن المسَيَّب والقاسم بن محمد وسالم بن عبد الله بن عمر وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وعروة بن الزبير وسليمان بن يسار وخارجة بن زيد وعطاء بن أبي رباح [وغيره من فقهاء المكيين][1] وجابر بن زيد أبي الشعثاء والحسن البصري ومحمد بن سيرين وبكر بن عبد الله المزني. وقتادة وأصحاب عبد الله بن مسعود وإبراهيم النخعي والشعبي وحماد بن أبي سليمان وأيوب السختياني وعمرو بن دينار. وهو قول مالك بن أنس وأصحابه والأوزاعي والليث بن سعد وسفيان الثوري وشريك بن عبد الله والقاسم بن معن وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك والفضيل بن عياض وحفص بن غياث ويزيد بن هارون وأحمد بن حنبل وأصحابه وأبي عبيدٍ [القاسم بن سلام][2] وإسحاق بن راهويه ومن لا يحصى من العلماء، وكلامهم في ذلك يطول.

قال الإمام أحمد في رواية موسى بن سعيد: لا يجوز شيء من

---

(١) ما بين القوسين في (د) فقط.

(٢) ما بين القوسين في (د) فقط.

الحيل[1]، وقال في رواية ابن الحكم[2]: إذا حلف على شيء، ثم احتال بحيلة فصار إليه فقد صار إلى ذلك بعينه، قال أبو عبد الله: ما أخبثهم ـ يعني أصحاب الحيل ـ.

وقال: بلغني عن مالك أو قال: قال مالك: من احتال بحيلة فهو حانث، أو كما قال.

وقال في رواية إسماعيل بن سعيد وقد سأله عمن احتال في إبطال الشفعة، فقال: لا يجوز شيء من الحيل في إبطال حق مسلم[3].

وقال الميموني[4]: قلت لأبي عبد الله: من حلف على يمين، ثم احتال لإبطالها، فهل تجوز تلك الحيلة؟ قال: نحن لا نرى الحيلة إلا بما يجوز، قلت: أليس حيلتنا فيها أن نتبع ما قالوا، وإذا وجدنا لهم قولاً في شيء اتبعناه؟ قال: بلى، هكذا هو، قلت: وليس هذا منا نحن حيلة؟ قال: نعم. قلت: بلغني أنهم يقولون في رجل حلف على

---

(١) ذكر هذه الرواية عن موسى بن سعيد أبو بكر الخلال كما في طبقات الحنابلة، وموسى بن سعيد الدنداني ثقة من أهل الثغر، كان عنده مسائل حسان عن أحمد. طبقات الحنابلة ١/ ٣٣٢.

(٢) هو أحمد بن هاشم بن الحكم بن مروان الأنطاكي، شيخ جليل متيقظ، نقل عن أحمد مسائل حساناً. طبقات الحنابلة ١/ ٨٢.

(٣) انظر في مسألة إبطال الشفعة بالحيلة. مجموع الفتاوى ٣٠/٣٨٦، مختصر الفتاوى المصرية ص٣٣٩.

(٤) هو عبد الملك بن عبد الحميد بن مهران الميموني من أئمة أصحاب الإمام أحمد، صحب أحمد من سنة خمس ومائتين إلى سنة سبع وعشرين، وعنده عن أحمد مسائل في ستة عشر جزءاً، وعنده مسائل كثيرة جداً لم يسمعها أحد غيره. طبقات الحنابلة ١/ ٢١٢.

امرأته وهي على درجة: إن صعدتِ أونزلتِ فأنتِ طالق. قالوا: تُحمل حملاً فلا تنزل، قال: هذا هو الحنث بعينه، ليس هذه حيلة، هذا هو الحنث. وقالوا: حلف أن لا يطأ بساطاً، قالوا: يجعل بساطين. وقالوا: حلف أن لا يدخل الدار، قالوا: يُحمل، فجعل أبو عبد الله يعجب.

فبيّن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أن من اتبع ما شرع له، وجاء عن السلف في معاني الأسماء التي علق بها الأحكام، فليس بمحتال الحيلة المذمومة وإن سميت حيلةً فليس الكلام فيها.

وغرضه بهذا الفرق بين سلوك الطرق المشروعة التي شرعت لحصول ذلك المقصود، وبين غيرها كما سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه، وسيأتي إن شاء الله تعالى تشديده في سائر أنواع الحيل، واحتجاجه على ردها في أثناء الأدلة.

فنقول: **الدليلُ على تحريمها وإبطالها**[1] **وجوه**:

أحدها: أن الله سبحانه قال في صفة أهل النفاق من مظهري الإسلام: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩﴾ إلى قوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝١٥﴾ [البقرة: ٨ ـ ١٥].

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢].

---

(١) أي الحيل عموماً.

وقال في صفة المنافقين من أهل العهد: ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٦٢].

فأخبر سبحانه أن هؤلاء المخادعين مخدوعون وهم لا يشعرون بذلك، وأن الله خادع من يخادعه، وأن المخدوع يكفيه الله سبحانه شر من خدعه.

والمخادعة هي الاحتيال والمراوغة بإظهار الخير مع إبطان خلافه لتحصيل المقصود.

يقال: طريق خَيْدَع إذا كان مخالفاً للقصد، لا يفطن له، ويقال: غول خيدع. ويقال للشراب: الخيدع، وضبٌّ [خيدع][1] أي مراوغ، وفي المثل: «أخدع من ضب»، وخُلُقٌ خادع وسوق خادعة أي متلونة، و«الحَرْبُ خُدْعَةٌ». وأصله الإخفاء والستر، ومنه قيل للخزانة: مُخدع[2] و[مِخدع][3].

فلما كان قول القائل: آمنا بالله وباليوم الآخر، إنشاءً للإيمان أو إخباراً به ـ وحقيقته أن يكون صادقاً في هذا الإنشاء والإخبار بحيث يكون قلبه مطمئناً بذلك ـ، وحكمه أن يعصم دمه وماله في الدنيا، وأن يكون له ما للمؤمنين، كان من قال هذه الكلمة غير مبطن لحقيقتها، بل مريد لحكمها وثمرتها فقط، مخادعاً لله ورسوله، وكان جزاؤه أن يظهر الله سبحانه له ما يظن أنه كرامة، وفيه عذاب أليم، كما أظهر للمؤمنين ما ظنوا أنه إيمان وفي ضمنه الكفر.

---

(١) في (ب)، (جـ)، (هـ)، (د): [خدع].
(٢) انظر: القاموس المحيط ص٩١٩، والمصباح المنير ص٦٣.
(٣) ما بين القوسين في (ز) فقط وضبطها بالكسر وقد ذكر في المصباح المنير ص٦٣ أن [المُخدع] بضم الميم. ثم قال: وتثليث الميم لغة

وهكذا قول القائل: بعت واشتريت وأقرضت وأنكحت ونكحت إنشاءً للعقد أو إخباراً به، فإذا لم يكن مقصوده انتقال الملك الذي وضعت له هذه الصيغة، ولا ثبوت النِّكاح الذي جعلت له هذه الكلمة، بل مقصوده بعض أحكامها التي قد تحصل ضمناً وقد لا تحصل، أو قصده ما ينافي قصد العقد، أو قصده بالعقد شيء آخر خارج عن أحكام العقد، وهو أن تعود المرأة إلى زوجها المطلِّق بعد الطلاق، أو أن تعود السلعة إلى البائع بأكثر من ذلك الثمن، أو أن تنحل يمين قد حلفها ونحو ذلك، كان مخادعاً بمباشرته للكلمات التي جعلت لها حقائق ومقاصد، وهو لا يريد مقاصدها وحقائقها، وهو ضرب من النفاق في آيات الله وحدوده، كما أن الأول نفاق في أصل الدين.

يؤيد ذلك من الأثر ما روي عن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال: إن عمِّي طلق امرأته ثلاثاً أيحلها له رجل؟ فقال: من يخادع الله يخدعه[1]، رواه سعيد.

وسيجيء عن ابن عباس وأنس أن كلّاً منهما سئل عن العينة فقال: إن الله لا يخدع، هذا ما حرمه الله ورسوله[2].

وما روي مرفوعاً وموقوفاً عن عثمان وابن عمر وغيرهما أنهم قالوا: لا نكاح إلا نكاح رغبة، لا نكاح دلسة[3].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٦/٢٦٦، وسعيد بن منصور في سننه ١/ ٣٠٠ (١٠٦٥) ومن طريق عبد الرزاق ابنُ حزم ١٠/ ١٨١، والبيهقي ٧/ ٣٣٧.

(٢) سيأتي تخريجه في موضعه إن شاء الله.

(٣) أخرج أثر عثمان وابن عمر رضي الله عنهما ابن حزم في المحلى ١٠/ ١٨١، والبيهقي ٧/ ٢٠٨.

وقد قال أهل اللغة: المدالسة: المخادعة[1].

وقال أيوب السختياني ـ وناهيك به ـ في هؤلاء المحتالين: يخادعون الله، كأنما يخادعون الصبيان، فلو أتوا الأمر عياناً كان أهون علي[2].

وقال شريك بن عبد الله القاضي في كتاب «الحيل»[3]: هو كتاب المخادعة.

وكذلك المعاهدون إذا أظهروا للرسول صلوات الله وسلامه عليه أنهم يريدون سلمه، ومقصودهم بذلك المكر به من حيث لا يشعر، بأن يظهروا له أماناً وهم يعتقدون أنه ليس بأمان؛ فقد أبطنوا خلاف مقصود المعاهدة، كما يظهر المحلل للمسلمين وللمرأة أنه إنما يريد نكاحها، وأنه راغب في ذلك، ومقصوده طلاقها بعد استفراشها، لا ما هو مقصود النِّكاح.

ولهذا جاءت السنة بأن كل ما فهم الكافر أنه أمان كان أماناً، لئلا يكون مخدوعاً، وإن لم يقصد خدعَهُ.

وروى سليم بن عامر قال: كان معاوية يسير بأرض الروم، وكان بينه وبينهم أمد، فأراد أن يدنو منهم، فإذا انقضى الأمد غزاهم، فإذا شيخ على دابة يقول: الله أكبر، الله أكبر، وفاء لا غدر، إن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْم عَهْدٌ فَلَا يَحِلَّنَّ عُقْدَةً وَلَا

---

(١) انظر: المصباح المنير ص٧٦.

(٢) أخرجه البخاري معلقاً ووصله وكيع في مصنفه كما في تغليق التعليق لابن حجر ٥/ ٢٦٤.

(٣) انظر: ما كتبه المؤلف حول كتاب الحيل في ص١٤٥، ١٤٦، ١٤٧.

يَشُدَّهَا حَتَّى يَنْقَضِي [أَمَدُها][1]، أَوْ يَنْبُذَ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ عَلَى سَوَاءٍ».

فبلغ ذلك معاوية فرجع، وإذا الشيخ عمرو بن عبسَةَ، رواه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح[2].

ومعلوم أنه إنما نهى عن ذلك لئلا يكون فيه خديعة بالمُعَاهَدين، وإن لم يكن في ذلك مخالفة لما اقتضاه لفظ العهد.

فعلم أن مخالفة ما يدل عليه العقد لفظاً أو عرفاً خَدِيْعة، وأنه حرام.

وتلخيصُ هذا الوجه[3] أن مخادعة الله حرام، والحيل مخادعة لله.

بيان الأول: أن الله ذم المنافقين بقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]. وبقوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ٩].

---

(١) في (أ): [أمدهم] والمثبت من باقي النسخ، وهو الموافق لما في مسند أحمد وسنن أبي داود.

(٢) أخرجه أحمد ٤/ ١١١، وأبو داود (٢٧٥٩)، والنسائي في الكبرى (٨٧٣٢)، والترمذي (١٥٨٠)، وابن حبان (٤٨٧١)، والبيهقي ٩/ ٢٣١.

وسليم بن عامر لم يدرك عمرو بن عبسة رضي الله عنه كما قال أبو حاتم في المراسيل ص٨٥، وأيضاً يظهر لي أنه لم يسمع من معاوية رضي الله عنه؛ لأن سليم لم يسمع من عوف بن مالك رضي الله عنه على ما ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٤/ ٢١١، وعوف مات سنة ٧٣هـ وقد سكن دمشق ومع هذا لم يسمع منه، فكيف يسمع من معاوية وقد مات سنة ٦٠هـ أي قبل عوف رضي الله عنهما. فضلاً عن أن معاوية لم يُذكر مع شيوخ سليم كما في تهذيب الكمال ١١/ ٣٤٤، وبهذا يكون الحديث منقطعاً، إلا أن له شواهد تقويه ولعله لهذا صححه الترمذي وابن حبان.

(٣) أي الوجه الأول المذكور ص٢٩.

ولولا أن المخادعة حرام لم يكن المنافق مذموماً بهذا الوصف.

وأيضاً أخبر أنه خادعهم، وخَدْع الله العبد عقوبة له، والعقوبة لا تكون إلا على فعل محرم أو ترك واجب.

وبيان الثاني من أوجه:

○ أحدُها ○

أن ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين (بينوا)[1] أن التحليل ونحوه من الحيل مخادعة لله، والرجوع إليهم في معاني الألفاظ متعين، سواء كانت لغوية أو شرعية.

○ الوجه الثاني ○

أن المخادعة إظهار شيء من الخير وإبطان خلافه كما تقدم، وهذا هو حقيقة الحيل، (ودليل)[2] هذا مطابقة هذا المعنى لموارد الاستعمال وشهادة الاشتقاق والتصريف له.

○ الوجه الثالث ○

أن المنافق لما أظهر الإسلام، ومراده غير الإسلام، سمي مخادعاً لله، وكذلك المرائي، فإن النفاق والرِّياء من باب واحد، فإذا كان هذا الذي أظهر قولاً غير معتقد لما يفهم منه، وهذا الذي أظهر فعلاً غير معتقد لما شرع له مخادعاً، فالمحتال لا يخرج عن أحد القسمين: إما إظهار فعل لغير مقصوده الذي شرع له، أو إظهار قول لغير مقصوده الذي شرع له، وإذا كان مشاركاً لهما في المعنى الذي

---

(١) في (د): [أفتوا].

(٢) في (د) بعد [ودليل]: [مسألة]، وهو خطأ لا محل له في السياق.

به سمّيا مخادعَين؛ وجب أن يشركهما في اسم الخِداع، وعلم أن الخداع اسم لعموم الحيل، لا لخصوص هذا النفاق، والله أعلم

الثاني[1]: قوله ﷻ لما قال المنافقون: إنما نحن مستهزؤون: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: ١٥]. وقوله سبحانه: ﴿أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ﴾ [التوبة: ٦٥] الآية. وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًاۚ﴾ [البقرة: ٢٣١]، بعد أن ذكر الطلاق والرجعة والخلع والنكاح المحلل والنكاح بعده وغير ذلك، إلى غير ذلك من المواضع؛ دليل على أن الاستهزاء بدين الله من الكبائر، والاستهزاء هو السخرية، وهو حمل الأقوال والأفعال على الهزل واللعب، لا على الجد والحقيقة، فالذي يسخر بالناس هو الذي يذم صفاتهم أو أفعالهم ذماً يخرجها به عن درجة الاعتبار، كما سخروا بالمطّوعين من المؤمنين في الصدقات، والذين لا يجدون إلا جهدهم بأن قالوا: هذا مراءٍ، ولقد كان الله غنياً عن صاع فلان.

فمن تكلم بالأقوال التي جعل الشارع لها حقائق ومقاصد؛ مثل كلمة الإيمان وكلمة الله التي تستحل بها الفروج والعهود والمواثيق التي بين المتعاقدين، وهو لا يريد بها حقائقها المقومة لها، ولا مقاصدها التي جعلت هذه الألفاظ محصلة لها، بل يريد أن يرتجع المرأة ليضرها، ولا حاجة له في نكاحها أو ينكحها ليحلها أو يخلعها ليلبسها؛ فهو مستهزئ بآيات الله تعالى، فإن العهود والمواثيق من آيات الله.

---

(١) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تحريم الحيل وإبطالها، والوجه الأول سبق ص٢٩.

وسيأتي إن شاء الله تعالى تقرير ذلك في الأدلة الخاصة.

وإذا كان الاستهزاء بها حراماً وجب إبطاله، وإبطال التصرفات عدم ترتب أثرها عليها، فإن كان المستهزئ بها غرضه إنما يتم بصحتها وجب إبطال هذه الصحة، والحكم ببطلان تلك التصرفات، وإن كان المستهزئ غرضه اللعب بها دون لزوم حكمها وجب إبطال لعبه بإلزامه أحكامها، كما سيأتي إن شاء الله تعالى إيضاحه.

الثالث: أن الله ﷻ أخبر عن أهل الجنة الذين بلاهم بما بلاهم به في سورة (ن)، وهم قوم كان للمساكين حق في مالهم إذا جذوا نهاراً بأن يلتقط المساكين ما يتساقط من الثمر، فأرادوا أن يجذوا ليلاً ليسقط ذلك الحق، ولئلا يأتيهم مسكين، فأرسل الله سبحانه على جنتهم طائفاً وهم نائمون، فأصبحت كالصريم عقوبة على احتيالهم لمنع الحق الذي كان للمساكين في مالهم، فكان في ذلك عبرة لكل من احتال لمنع حقٍ لله أو لعباده من زكاة أو شفعة.

وقصة هؤلاء معروفة كما ذكرناه.

على أن في التنزيل ما يكفي في الدلالة، فإن هؤلاء لو لم يكونوا أرادوا منع واجب لم يعاقبوا بمنع التطوع، فإن الذم والعقوبة إنما يكون على فعل محرم أو ترك واجب، وهذه خاصة الواجب والحرام التي تفصل بينهما وبين المستحب والمكروه.

ثم إن كانوا عوقبوا على الاحتيال على ترك المستحب ففيه تنبيه على العقوبة على ترك الواجب. ولا يجوز أن تكون العقوبة على ترك الاستثناء وحده، فإن هذا إنما يعاقب صاحبه بمنع الفعل، بأن يبتلى بما يشغله عنه، أما عقوبته بإهلاك المال فلا، ولأن الله سبحانه قال:

﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾ [القلم: ١٧]، بعد أن قال: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ۝١٠ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ ۝١١ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ۝١٢ عُتُلٍّۭ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ۝١٣﴾ [القلم: ١٠ ـ ١٣]. فعلم أنها عبرة لمن منع الخير، ولأن الله سبحانه قص عنهم أنهم: ﴿أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ۝١٧ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ۝١٨﴾ [القلم: ١٧، ١٨]، وأنهم انطلقوا ﴿وَهُمْ يَتَخَٰفَتُونَ ۝٢٣ أَن لَّا يَدْخُلَنَّهَا ٱلْيَوْمَ عَلَيْكُم مِّسْكِينٌ ۝٢٤﴾.

فعُلم أن جميع هذه الأمور لها تأثير في العقوبة، فعُلم أنها محرمة؛ لأن ذكر ما لا تأثير له في الحكم مع المؤثر غير جائز، كما لو ذكر مع هذا أنهم أكلوا وشربوا، فإن كان هؤلاء عوقبوا على قصد منع الخير المستحب، فكيف بمن قصد منع الواجب، وإن كانوا إنما قصدوا منع واجب، وهو الصواب، كما قررناه، فهم لم يمنعوه بعد وجوبه، لأنه لو كان قد وجب لم يكن فرق بين صرمه بالليل وصرمه بالنهار، وإنما قصدوا بالصرم ليلاً الفرار مما كان للمساكين فيه من اللقاط.

فعُلم أن الأمر كما ذكره المفسرون من أن حق المساكين كان فيما يتساقط، ولم يكن شيئاً موقّتاً، ووجوب هذا مشروط بِسُقُوطِهِ، وحضور من يأخذه من المساكين، كأنّ الساقط عفوَ المالِ وفضله، وحضور أهل الحاجة بمنزلة السؤال والفاقة، ومثل هذه الحال يجب فيها ما لا يجب في غيرها، كما يجب قرى الضيف، وإطعام المضطر، ونفقة الأقارب، وحمل العقل، ونحو ذلك.

فيكون هذا فِراراً من حق قد انعقد سبب وجوبه قبل وقت وجوبه، فهو مثل الفرار من الزكاة قبل (حؤول)[1] الحول بعد ملك

---

(١) هكذا في (أ)، (ز)، وفي باقي النسخ: [حلول].

النصاب[1]، والفرار من الشفعة بعد إرادة البيع قبل تمامه، والفرار من قرى الضيف قبل حضوره، ونحو ذلك، ولولا أن قصدنا هنا الإشارة فقط لبسطنا القول في ذلك.

○ الوجه الرابع ○

أن الله سبحانه قال في كتابه العزيز: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [البقرة: ٦٥، ٦٦]. وقال في موضع آخر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء: ٤٧]. وقال في موضع آخر: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾ وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ۙ ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ۖ قَالُوا۟ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٦٤﴾ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦٓ أَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلسُّوٓءِ وَأَخَذْنَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ بِعَذَابٍۭ بَـِٔيسٍۭ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٥﴾ فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿١٦٦﴾﴾ [الأعراف: ١٦٣ ـ ١٦٦].

وقد ذكر جماعات من العلماء من الفقهاء وأهل التفسير[2] أنهم احتالوا على الصيد يوم السبت بحيلة يخيل بها في الظاهر أنهم لم يصيدوا في السبت، حتى قال أبو بكر الآجري ـ وقد ذكر بعض

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٥/٤٤، ٤٥، الاختيارات ص١٤٧ بتحقيقي.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٢/٤٠٨، والقرطبي ٧/٣٠٦.

الحيل الربوية ـ: لقد مسخ اليهود قردة بدون هذا[1].

وقال قبله الإمام أبو يعقوب الجوزجاني في الاستدلال على إبطال الحيل: وهل أصاب الطائفة من بني إسرائيل المسخ إلا باحتيالهم على أمر الله؟ بأن حظروا الحظائر على الحيتان في يوم سبتهم فمنعوها الانتشار يومها إلى الأحد، فأخذوها، وكذلك السلسلة التي كانت تأخذ بعنق الظالم، فاحتال لها صاحب الدرَّةِ إذ (صيّرها)[2] في قصبة ثم (دفعها)[3] بالقصبة إلى خصمِهِ، وتقدم إلى السلسلة ليأخذها فرفعت.

وقال بعض الأئمة: في هذه الآية مزجرة عظيمة للمتعاطين الحيل على المناهي الشرعية ممن يتلبس بعلم الفقه وليس بفقيه، إذ الفقيه من يخشى الله ﷻ في الربويات والتحليل باستعارة المحلل للمطلقات، والخلع لحل ما لزم من المطلقات المعلقات، إلى غير ذلك من عظائم ومصائب لو اعتمد بعضها مخلوق في حق مخلوق لكان في نهاية القبح، فكيف في حق من يعلم السر وأخفى؟

وقد ذكر القصة غير واحد من المفسرين المشهورين بمعنى متقارب، وذكرها السدِّي في تفسيره الذي رواه عن أبي مالك وأبي صالح عن ابن عباس، وعن مرة (وعن)[4] غير واحد عن ابن مسعود وغيره من أصحاب النبي ﷺ.

---

(١) لأبي بكر الآجري كتاب اسمه: «رجوع ابن عباس عن الصرف» وآخر اسمه «الشبهات» ويناسب أن يكون هذا الكلام في أحدهما. أما المطبوع من كتبه فلم أجد فيها هذا النص.

(٢) في (د): [صرها].

(٣) في (ب)، (ج)، (هـ): [دفع].

(٤) في (د): [و].

قال: كانت الحيتان إذا كان يومُ السبت لم يبق حوت إلا خرج، حتى يخرجن خراطيمهن من الماء، فإذا كان يوم الأحدِ لم يُرَ منهن شيء حتى يكون يوم السبت، فذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ﴾ [الأعراف: ١٦٣].

وقد حرّم الله سبحانه على اليهود أن تعمل شيئاً في يوم السبت، فاشتهى بعضهم السمك، فجعل يحتفر الحفيرة ويجعل لها نهراً إلى البحر، فإذا كان يوم السبت أقبل الموج بالحيتان يضربها حتى يلقيها في الحفيرة، فيريد الحوت أن يخرج فلا يطيق من أجل قلة ماء النهر، فيمكث، فإذا كان يوم الأحد جاء فأخذه، فجعل الرجل يشوي السمك، فيجد جاره ريحه، فيخبره فيصنع مثل ما صنع جاره.

وقيل: كانوا ينصبون الحبائل والشصوص يوم الجمعة، ويخرجونها يوم الأحدِ.

وهذا الوجه هو الذي ذكره القاضي أبو يعلى، ففعلوا ذلك زماناً، فكثرت أموالهم، ولم تنزل عليهم عقوبة، فقست قلوبهم وتجرَّؤوا على الذنب، وقالوا: ما نرى السبت إلا قد أحل لنا، فلما فعلوا ذلك صار أهل القرية ثلاثة أصناف: صنفاً أمسك ونهى، وصنفاً أمسك ولم يَنْهَ، وصنفاً انتهك الحرمَةَ.

وتمام القصة مشهور.

وقد روي عن الحسن البصري نحوٌ من هذه القصَّةِ، ذكره ابن عيينة عن رجل عن الحسن في قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥] قال: رموها في السبت، ثم أرجؤوها في الماء، فاستخرجوها بعد ذلك فطبخوها فأكلوها، فأكلوا والله أوخم أكلةٍ

أكلت، أسرعه في الدنيا عقوبة، وأسرعه عذاباً في الآخرة، والله ما كانت لحوم تلك الحيتان بأعظم عند الله من دماء قوم مسلمين، إلا أنه عجل لهؤلاء وأخر لهؤلاء[1].

فقول الحسن: رموها في السبت، يعني احتالوا على وقوعِها في الماء يوم السبت، كما بيّن غيره أنهم حفروا لها حياضاً ثم فتحوها عشية الجمعة، أو أنه أراد أنهم رموا الحبائل يوم السبت ثم أخّروها في الماء إلى يوم الأحد، فاستخرجوها بالحيتان يوم الأحد، ولم يرد أنهم باشروا إلقاء الحيتان يوم السبت، فإنهم لو اجترؤوا على ذلك لاستخرجوها إلا أن يكونوا تأولوا أن إلقاءها بأيديهم ليس بصيد، والمحرم إنما هو الصيد.

فقد روي من تأويلهم ما هو أقبح من هذا، ذكره عمرو بن محمد (العَنْقَزي)[2] في أخبار الأنبياء، قال: أخبرنا أبو بكر ـ وأظنه الهذلي ـ عن عكرمة قال: أتيت ابن عباس وهو يقرأ في المصحف سورة الأعراف ويبكي، فدنوت منه حتى أخذت بلوحي المصحف، فقلت: ما يبكيك؟ قال: يبكيني هذه الورقات، قال: هل تعرف أيلة؟ قلت: نعم، قال: إن الله أسكنها حياً من اليهود، فابتلاهم بحيتان حرمها عليهم يوم السبت، وأحلها لهم في كل يوم.

قال: وكان إذا كان يوم السبت خرجت إليهم، فإذا ذهب السبت غاصت في البحر حتى لا يعرض لها الطالبون، وإن القوم اجتمعوا

---

(١) انظر: تفسير الطبري ١٣/١٩٧ ت. شاكر.

(٢) في (ب)، (جـ)، (هـ)، (د): [العنقري] وليست واضحة في (ز)، والمثبت من (أ) وهو الموافق لما في تهذيب التهذيب ٨/٩٨.

فاختلفوا فيها، فقال فريق منهم: إنما حرمت عليكم يوم السبت أن تأكلوها، فصيدوها يوم السبت وكلوها في سائر الأيام.

وقال آخرون: بل حرمت عليكم أن تصيدوها أو تؤذوها أو تنفروها، فلما كان يوم السبت خرجت إليهم شرّعاً، فتفرق الناس، فقالت فرقة: لا نأخذها ولا نقربها، وقال آخرون: بل نأخذها، ولا نأكلها يَومَ السبت، وكانوا ثلاث فرق: فرقة على أيمانهم، وفرقة على شمائلهم، وفرقة وسطَهم، فقامت الفرقة اليمنى فجعلت تنهاهم، وجعلت تقول: الله الله، نحذركم بأس الله، وأما الفرقة اليسرى فكفت أيديها وأمسكت ألسنتها، وأما الفرقة الوسطى فوثبت على السمك تأخذه، وذكر تمام القصة في مسخ الله سبحانه إياهم قِردة[1].

فهذه الآثار دليل على أن القوم إنما اصطادوها محتالين مستحلين بنوع من التأويل، فكان أجودهم تأويلاً الذي احتال على وقوعها في الحياض والشصوص يوم السبت من غير مباشرة منه إذ ذاك، وبعده من باشر إلقاءها في الماء ثم أخرجها بعد السبت، وبعده من أخرجها من الماء ولم يأكلها حتى خرج يوم السبت، تأويلاً منه أن المحرم هو الأكل.

وكذلك صح عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله سبحانه: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ﴾ [الأعراف: ١٦٣] قال: حرمت عليهم الحيتان يوم السبت، فكانت تأتيهم يوم السبت شرعاً بلاء ابتُلُوا به، ولا تأتيهم في غيره إلا

---

(١) ذكره الطبري ١٣/١٨٨، ١٨٩ من طريق آخر عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما مع اختلاف يسير في القصة.

أن يطلُبوها بلاء أيضاً بما كانوا يفسقون، فأخذوها يوم السبت استحلالاً ومَعصيةً لله ﷻ، فقال الله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥] إلا طائفة منهم لم يعتدوا ونهوهم، فبيّن أنهم استحلوها وعصوا الله ﷻ بذلك.

ومعلوم أنهم لم يستحلوها تكذيباً لموسى ﷺ وكفراً بالتوراة، وإنما هو استحلال تأويل واحتيال، ظاهره ظاهر (الاتقاء)(١) وحقيقته حقيقة الاعتداء.

ولهذا والله أعلم مسخوا قردة؛ لأن صورة القرد فيها شبه من صورة الإنسان، وفي بعض ما يذكر من أوصافه شبه منه، وهو مخالف له في الحد والحقيقة، فلما مسخ أولئك المعتدون دين الله بحيث لم يتمسكوا إلا بما يشبه الدين في بعض ظاهره دون حقيقته، مسخهم الله قردة يشبهونهم في بعض ظاهرهم دون الحقيقة جزاء وفاقاً.

يقوي ذلك أن بني إسرائيل أكلوا الربا وأكلوا أموال الناس بالباطل كما قصه الله تعالى في كتابه، وذلك أعظم من أكل الصيد المحرم في وقت بعينه، ألا ترى أن ذلك حرام في شريعتنا أيضاً، والصيد في السبت ليس حراماً علينا.

ثم إن أَكَلَةَ الربا وأموال الناس بالباطل لم يعاقبوا بالمسخ كما عُوقب به مستحلو الحرام بالحيلة، وإنما عُوقبوا بشيء آخر من جنس عقوبات غيرهم، فيشبه والله أعلم أن يكون هؤلاء لما كانوا أعظم جرماً فإنهم بمنزلة المنافقين، وهم لا يعترفون بالذنب، بل قد فسدَت

---

(١) في (ج)، (هـ): [الاتفاق]، وفي (ب): [الإبقاء]، والمثبت من (أ)، (د)، (ز).

عقيدتهم وأعمالهم كما قال أيوب السختياني: لو أتوا الأمر على وجهه كان أهون عليّ[1]، كانت عقوبتهم أغلظ من عقوبة غيرهم، فإن من أكل الربا والصيد المحرم عالماً بأنه حرام فقد اقترن بمعصيته اعترافه بالتحريم، وهو إيمان بالله وآياته، ويترتب على ذلك من خشية الله سبحانه ورجاء مغفرته وإمكان التوبة ما قد يفضي به إلى خير، ومن أكله مستحلاً بنوع احتيال تأوّل فيه فهو مصرٌّ على الحرام، وقد اقترن به اعتقاده الفاسد في حل الحرام، وذلك قد يفضي به إلى شر طويل.

ولهذا حذر النبي ﷺ أمته ذلك، فقال: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود، فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل»[2].

ثم رأيت هذا المعنى قد ذكره بعض العلماء، وذكر أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: «يُحْشَرُ أَكَلَةُ الرِّبَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُوَرِ الخَنَازِير والكِلَابِ مِنْ أَجْلِ حِيلَتِهِمْ عَلَى الرِّبَا، كَمَا مُسِخَ أَصْحَابُ دَاوُدَ لِاحْتِيَالِهِمْ عَلَى أَخْذِ الحِيتَانِ يَوْمَ السَّبْتِ» والله أعلم بحال هذا الحديث.

ولولا أن معنى المسخ لأجل الاستحلال بالاحتيال قد جاء في أحاديث معروفة لم نذكر هذا الحديث.

ولعل الحديث الذي رواه البخاري تعليقاً مجزوماً به عن عبد الرحمٰن بن غنم الأشعري قال: حدثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعري، والله ما كذبني سمع النبي ﷺ أنه قال: «لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتي

---

(١) سبق تخريجه ص٣٢.

(٢) سيأتي تخريج الحديث والكلام عليه ص٥٣.

أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الحِرَ والحَرِيرَ والخَمْرَ والمَعَازِفَ، ولَيَنْزِلَنَّ أَقْوَامٌ إِلَى جَنْبِ عَلَمٍ تَرُوحُ عَلَيْهِم [سَارِحَةٌ][1] لَهُمْ، يَأْتِيهِمْ رَجُلٌ لِحَاجَةٍ فَيَقُولُونَ: ارْجِعْ إِلَيْنَا غَداً، فَيُبَيِّتُهُمُ اللَّهُ ويَضَعُ العَلَمَ ويَمْسَخُ آخَرِينَ قِرَدَةً وَخَنَازِيرَ إِلى يَوْمِ القِيَامَةِ»[2].

ورواه البرقاني مسنداً، ورواه أبو داود مختصراً، ولفظه: «لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الخَزَ والحَرِيرَ - وذكر كلاماً - قال: يَمْسَخُ مِنْهُمْ آخَرِينَ قِرَدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ»[3].

إنما ذاك إذا استحلوا هذه المحرّمات بالتأويلات الفاسدة، فإنهم لو استحلوها مع اعتقاد أن الرسول حرمها كانوا كفاراً ولم يكونوا من أمته، ولو كانوا معترفين بأنها حرام لأوشك أن يعاقبوا بالمسخ كسائر الذين لم يزالوا يفعلون هذه المعاصي، ولَمَا قيل فيهم: يستحلون، فإن المستحل للشيء هو الذي يأخذه معتقداً حله، فيشبه أن يكون

---

(١) هكذا في النسخ الخطية، وفي البخاري «بسارحة»، وفي بعض ألفاظ الحديث «سارحتهم» كما في تغليق التعليق ١٩/٥. وهناك فروق يسيرة في الألفاظ سيذكرها شيخ الإسلام ص٦١.

(٢) أخرجه البخاري معلقاً مجزوماً به برقم (٥٥٩٠)، ووصله ابن حبان (٦٧٥٤)، والطبراني في الكبير (٣٤١٧)، والبيهقي ٢٢١/١٠. وانظر: تغليق التعليق ٥/ ١٧ وقال فيه ابن حجر: «وهذا حديث صحيح، لا علة له، ولا مطعن له. . .» ثم أجاب عن تضعيف ابن حزم للحديث بأجوبة سديدة. وانظر أيضاً: فتح الباري ١٠/ ٥٤، ٥٥. وانظر: ما ذكره شيخ الإسلام فيما يأتي ص٦١.

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٤٠٣٩)، وكلمة [الخز] هكذا في جميع النسخ إلا (ج) ففيها [الحر] وما في النسخ هو الموافق لما في أبي داود، لكن بيّن الحافظ في الفتح أن الراجح خلاف رواية أبي داود، وأنها بمهملتين لا بمعجمتين، وذكر دليل ذلك فارجع إليه إذا أردت المزيد.

استحلالهم الخمر، يعني به أنهم يسمونها بغير اسمها، كما جاء الحديث، فيشربون الأنبذة المحرمة ولا يُسمونها خمراً، واستحلالهم المعازف باعتقادهم أن آلات اللهو مجرد سمع صوت فيه لذة، وهذا لا يحرم كألحان الطيور، واستحلالهم الحرير وسائر أنواعه باعتقادهم أنه حلال للمقاتلة، وقد سمعوا أنه يباح لبسه عند القتال عند كثير من العلماء، فقاسوا سائر أحوالهم على تلك الحال.

وهذه التأويلات الثلاثة واقعة في الطوائف الثلاثة التي قال فيها ابن المبارك رحمه الله تعالى:

وَهَلْ أَفْسَدَ الدِّينَ إِلَّا المُلُوكُ ... وَأَحْبَارُ سُوءٍ وَرُهْبَانُهَا

ومعلوم أنها لا تغني عن أصحابها من الله شيئاً بعد أن بلّغ الرسول ﷺ وبيّن تحريم هذه الأشياء بياناً قاطعاً للعذر، كما هو معروف في موضعه.

ثم رأيتُ هذا المعنى قد جاء في هذا الحديث.

[رواه][1] أبو داود أيضاً وابن ماجه من حديث عبد الرحمن بن غنم عن أبي مالك الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «لَيَشْرَبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الخَمْرَ يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا، يُعْزَفُ عَلَى رُؤُوسِهِمْ بِالمعَازِفِ وَالمُغَنِّيَاتِ، يَخْسِفُ اللَّهُ بِهِمُ الأرْضَ، وَيَجْعَلُ مِنْهُمُ القِرَدَةَ وَالخَنَازِيرَ»[2].

---

(١) في (أ)، (ز): [روى].

(٢) أخرجه أحمد ٥/ ٣٤٢، وأبو داود (٣٦٨٨)، وابن ماجه (٤٠٢٠)، وابن حبان (١٣٨٤)، والطبراني في الكبير (٣٤١٩)، والبيهقي ٨/ ٢٩٥ و١٠/ ٢٣١ وفي الشعب (٥١١٤)، لكن من قوله: يعزف... إلى آخره لم يذكره الإمام أحمد =

هذا لفظ ابن ماجه، وإسنادهما واحد، وسيأتي إن شاء الله تعالى ذكره مع غيره.

وهذا الذي ذكرناه مما نقله العلماء، وما دل عليه معنى الكتاب والسنة من كون المعتدين في السبت اعتدوا بالاحتيال الذي تأولوه لا أعلم شيئاً يُعارضه، لأن أكثر ما قد ينقل عن بعض السلف أنهم اصطادوا يومَ السبت.

وقد ذكرنا ما نقل من أنهم اصطادوا متأولين بنوع من الحيلة، وهذا النقل المفسَّرُ يبين ذلك النقل المُجْمَل..

وأيضاً فإن ذلك محمول على أن كل أمرٍ من الأمور فعلته طائفة، فلا منافاة بين المنقولات.

إذا عرف ذلك فقد قال الله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [البقرة: ٦٦] قالوا: للمتقين من أمة محمد ﷺ فلا يفعلون مثل أفعالهم، وقالوا: (نَكَالاً) عقوبة لما قبلها وعبرة لما بعدها كما قال في السارق: (نَكَالاً مِنَ اللَّهِ) وإنما أراد بالنكال العبرة؛ لأنه قد قال: ﴿جَزَآءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨] فإذا كان الله سبحانه قد نكل بعقوبة هؤلاء سائر مَنْ بعدهم، ووعظ بها المتقين فحقيق بالمؤمن أن يحذر استحلال محارم الله تعالى بأدنى الحيل، وأن يعلم أن ذلك من أشد أسباب العقوبة، وذلك يقتضي أنه من أعظم الخطايا والمعاصي.

= وأبو داود كما ذكر المؤلف ص٦٠. والحديث في إسناده مالك بن أبي مريم، قال عنه ابن حزم: لا يُدرى من هو. وقال الذهبي: لا يعرف. لكن قال عنه المؤلف كما سيأتي ص٦٠: من قدماء الشاميين.اهـ. وأيضاً الحديث له شواهد يصح بها، لا سيما وأن ضعفه من قبل هذا الراوي المجهول، أما معناه فمحفوظ في الشرع.

ثم مما يقضي منه العجب أن هذه الحيلة التي احتالها أصحاب السبت في الصيد قد استحلها طوائف من [المفتين][1] حتى تعدى ذلك إلى بعض الحنبلية، فقالوا: إن الرجل إذا نصب شبكة أو شصا قبل أن يُحْرِمَ ليقع فيه الصيد بعد إحرامِهِ ثم أخذه بعد حله لم يحرم ذلك.

وهذه بعينها حيلة أصحاب السبت، وفي ذلك تصديق قوله ﷻ: ﴿فَٱسْتَمْتَعُواْ بِخَلَٰقِهِمْ فَٱسْتَمْتَعْتُم بِخَلَٰقِكُمْ كَمَا ٱسْتَمْتَعَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَٰقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓاْ﴾ [التوبة: ٦٩]، وقول النبي ﷺ: «لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَذْوَ القذة بالقذة حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ» قالوا: يا رسول الله: اليهود والنصارى؟ قال: «فَمَنْ؟».

وهو حديث صحيح[2].

وهذا كله إذا تأمله اللبيب علم أنه يدل على أن هذه الحيل من أعظم المحرمات في دين الله تعالى.

○ الوجه الخامس ○

أن النبي ﷺ قال: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ،

---

(١) في (د): [المُفْتَنِيْنَ] هكذا ضبطت في (د).

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٥٦)، ومسلم (٢٦٦٩)، وأحمد ٣/ ٨٤، وليس عندهم بلفظ: «حذو القذة بالقذة» بل عندهم بلفظ: «شبراً بشبر وذراعاً بذراع». أما لفظ «حذو القذة...» فقد جاء في حديث شداد بن أوس ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «ليحملن شرار هذه الأمة على سنن الذين خلوا من قبلهم أهل الكتاب، حذو القذة بالقذة». أخرجه أحمد ٤/ ١٢٥، والطبراني في الكبير ٧/ ٢٨١، وعبد الرزاق في مصنفه ١١/ ٣٦٩ وغيرهم.

وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إلى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ». متفق عليه[1].

وهذا الحديث أصل في إبطال الحيل، وبه احتج البخاري على ذلك[2]، فإن من أراد أن يعامل رجلاً معاملة يعطيه فيها ألفاً بألف وخمس مئة إلى أجل، فأقرضه تسع مئةٍ وباعه ثوباً بست مئة يساوي مئةً، إنما نوى بإقراض التسع مئة تحصيل ما ربحه في الثوب، وإنما نوى بالست مئة التي أظهر أنها ثمن أن أكثرها ربح التسع مئة، فلا يكون له من عمله إلا ما نواه بقول النبي ﷺ.

وهذا مقصود فاسد غير صالح ولا جائز؛ لأن إعطاء الدراهم بدراهم أكثر منها محرم فعله وقصده، فإذا كان إنما باع الثوب بست مئة مثلاً، لأن الخمس مئة ربح التسع مئة التي أعطاه إياها [دراهم][3]، فهذا مقصود محرم، فيكون مهدراً في الشرع، لا يترتب عليه أحكام البيع الصالح والقرض، كما أن مهاجر أم قيس إنما كان له أم قيس، ليس له من أحكام الهجرة الشرعية شيء.

وكذلك المحلل إنما نوى أن يطلق المرأة لتحل للأول، ولم ينو أن يتخذها زوجة، فلا تكون له زوجة، فلا تحل له، وإذا لم تكن له زوجة فالتحريم باق، فلا تحل للأول، وهذا ظاهر.

---

(١) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧)، وأحمد ١/ ٢٥، وأبو داود (٢٢٠١)، والترمذي (١٦٤٧)، والنسائي ١/ ٥٨، وابن ماجه (٤٢٢٧)، وابن حبان (٣٨٨)، وغيرهم ولفظ البخاري: «ينكحها».

(٢) فقال في كتاب الحيل: بابٌ في ترك الحيل وأن لكل امرئٍ ما نوى في الأيمان وغيرها، ثم ذكر هذا الحديث برقم (٦٩٥٣).

(٣) في (د): [بدراهم].

○ الوجه السادس ○

ما روى سفيان بن حسين وسعيد بن بشير عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ أَدْخَلَ فَرَساً بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَهُوَ لا يُؤمَنُ أن يُسْبَقَ فَلَيْسَ بِقِمَارٍ، وَمَنْ أَدْخَلَ فَرَساً بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَقَدْ أَمِنَ أَنْ يُسْبَقَ فَهُوَ قِمَارٌ».

رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه[1].

وسفيان بن حسين[2] قد خرّج له مسلمٌ، وقال فيه ابن معين: ثقة، وقال مرة: ليس به بأس. وليس من أكابر أصحاب الزهري.

وكذلك وثقه غير واحد.

وقد قال محمد بن سعيد: سفيان بن حسين ثقة يخطئ في حديثه كثيراً.

وكذلك قال الإمام أحمد: ليس هو بذاك في حديثه عن الزهري.

وكذلك قال ابن معين: في حديثه ضعفٌ، ما روى عن الزهري[3].

---

(١) أخرجه أحمد ٢/٥٠٥، وأبو داود (٢٥٧٩)، وابن ماجه (٢٨٧٦)، وأبو يعلى (٥٨٦٤)، والحاكم٢/١١٤، وغيرهم، وسيبيّن المؤلف أن هذا الحديث مما غلط فيه سفيان بن حسين وغيره على الزهري، وأن الصواب فيه أنه موقوف على سعيد بن المسيب. وقال الحافظ في تلخيص الحبير ٤/١٦٣: «أحسن أحواله أن يكون موقوفاً على سعيد بن المسيب».

(٢) انظر أقوال النقاد في سفيان بن حسين في: تهذيب الكمال ١١/١٣٩ للحافظ المزي؛ موثقة بما يغني عن التكرار.

(٣) ظن محقق تهذيب الكمال أن نسبة هذا القول إلى ابن معين وهمٌ من المزي، وما ظنه ليس بصحيح فهو ثابت في تاريخ ابن معين رواية الدارمي ص٤٥، ومما يزيده ثبوتاً نقل المؤلف لها هنا، فإن شيخ الإسلام حافظ متثبت مطّلع.

وهذا القدر الذي قالوه لأنه قد يروي أشياء يخالف فيها الناس في الإسناد والمتن. وهذا القدر يوجب التوقف في روايته إذا خالفه من هو أوثق منه، فأما إذا روى حديثاً مستقلاً وقد وافقه عليه غيره؛ فقد زال المحذور وظهر أن للحديث أصلاً محفوظاً لمتابعة غيره له.

[ثم تبين لي أن هذ الحديث مما غلط فيه سفيان بن حسين وغيره على الزهري، فرووه عنه عن سعيد مرفوعاً.

والصواب أنه موقوف على سعيد بن المسيب من قوله، هكذا رواه الثقات من أصحاب الزهري عنه.

قال أبو داود: رواه معمر وشعيب وعقيل [عن الزهري][1] عن رجال من أهل العلم، وهذا أصح عندنا.

ولكن قد عمل به أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد محتجين به، بانين عليه مذاهبهم.

وكذلك بعض أصحاب مالك فهو حجة على من اعتقد صحته يبيّن تناقض مذهبه، فإنه إن كان الحديث صحيحاً فلم يقل بموجبه، وإن كان ضعيفاً لم يجز أن يبني عليه حكم الشريعة، ومقصودنا في هذا الموضع ما تضمنه من إبطال الحيل، وهذا قول عن سعيد بن المسيب أعلم التابعين في زمانه، وإذا استدل به بتقدير رفعه أو جعل الاستدلال بكلام سعيد بن المسيب لكونه أعلم التابعين وأن هذا القول هو قول أكابر أئمة المسلمين][2].

فوجه الدلالة أن الله سبحانه حرم إخراج السَّبق من المتسابقين

---

(١) زيادة ليست في (أ) لكنها في كلام أبي داود كما في السنن بعد الحديث (٢٥٧٩).

(٢) ما بين القوسين في (أ)، (ز) فقط إلا أنه غير واضح تماماً في (أ)، ولذلك اعتمدت على (ز) في هذا الموضع.

معاً لأنه قمار، إذ كان كل منهما بين أن يأخذ من الآخر أو يعطيه على السبق، ولم يقصد المخرج أن يجعل للسابق جعلاً على سبقه، فيكون من جنس الجعالة، فإذا أدخلا ثالثاً كان لهما حال ثانية، وهو أن يعطيا جميعاً الثالث، فيكون الثالث له جعل على سبقه، فيكون من جنس الجعالة، فلما كان الأمر هكذا لم يرض النبي ﷺ بصورة الثالث فيكون من جنس الجعائل، حتى يكون فرساً يحصل معه مقصود انتفاء القمار، بأن يكون يخاف منه أن يَسبِق، فيأخذ السبقين جميعاً.

ومن جوّز الحيل فإنه بين أمرين: إما أن يجوّز هذا، فيكون مخالفاً لرسول الله ﷺ في حكمه وأمره، وهو من العظائم، أو لا يجوّزه، فمعلوم أن قياس قوله أن يجوّز هذا بطريق الأولى، فإنه لا يعتبر قصد المتعاقدين في العقود ولا يعتبر ما يقتضيه العرف في العقود التي يقصد بها الحيل، بل يجوز أن يباع ما يساوي مئة ألف بدرهم مع القطع (بأنما)[1] ذاك لما يقابل المئة ألف من دراهم أكثر منها أخذت باسم القرض، وهي ربا، ويجوّز أن تُنكح الوسيطة في قومها من بعض الأراذل بعوض يبذل له في الحقيقة على ذلك، ومن المعلوم (أن هذا ليس)[2] فعل من يريد النكاح.

○ الوجه السابع ○

ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: «البَائِعُ والمُبْتَاعُ بِالخِيَارِ حَتَّى يَتَفَرَّقَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ صَفْقَةَ خِيَارٍ، وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُفَارِقَهُ خَشْيَةَ أَنْ يَسْتَقِيلَهُ».

---

(١) هكذا في (أ)، (ب)، (د)، (هـ)، (ج)، (ز)، وفي نسخة في هامش (ج): [بأن].

(٢) في (أ)، (ب)، (ج)، (هـ)، (ز): [أن ليس هذا]، والمثبت من (د).

رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي، وقال: حديث حسن[1].

وقد استدل به الإمام أحمد، وقال: فيه إبطال الحيل، فلما كان الشارع قد أثبت الخيار إلى حين التفرق الذي يفعله المتعاقدان (بسوم)[2] طباعهما؛ حرّم ﷺ أن يقصد المُفارِق منعَ الآخر من الاستقالة، وهي طلب الفسخ سواء كان العقد لازماً أو جائزاً؛ لأنه قصد بالتفرق غير ما جعل التفرق في العرف له من إسقاط حق المسلم[3].

○ الوجه الثامن ○

ما روى محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسولَ الله ﷺ قال: «لا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبتِ اليَهُودُ، فتَسْتَحِلُّوا مَحَارِمَ اللَّهَ بِأدْنَى الحِيَلِ»[4].

---

(١) أخرجه أحمد ٢/ ١٨٣، وأبو داود (٣٤٥٦)، والنسائي ٧/ ٢٥١ (٤٤٨٣)، والترمذي (١٢٤٧)، والدارقطني ٣/ ٥٠، والبيهقي ٥/ ٢٧١ وهو حديث صحيح. وقد جاء عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم حديث بعضهم في الصحيحين، إلا أن قوله: «ولا يحل له أن يفارقه...» زيادة منكرة مخالفة للأحاديث الأخرى، وقد بيّن هذا الحافظ ابن عبد البر في التمهيد ١٤/ ١٨.

(٢) هكذا في (أ)، (ب)، (هـ)، (ز)، وفي (د): [بشؤم]، ويناسب السياق أن تكون: بحكم.

(٣) أي أن التفرق في العرف لا يقصد به إسقاط حق المسلم.

(٤) أخرجه ابن بطة في جزء إبطال الحيل ط. المكتب الإسلامي ص٤٦، ٤٧، وإسناده ضعيف لضعف ابن بطة، فإنه مع إمامته وفضله يهم ويغلط كما قال الذهبي، وقد بسط القول فيه العلامة المعلمي رحمه الله في التنكيل ١/ ٣٣٨ ثم انتهى إلى القول بأنه: «لا يحتج بما انفرد بروايته» وهذا مما انفرد به، وانظر غاية المرام للشيخ الألباني رحمه الله ص٢٤ فقد نقل تحسين شيخ الإسلام =

رواه الإمام أبو عبد الله بن بطة قال:

حدثنا أحمد بن محمد بن (سلم)[1]، حدثنا الحسن بن الصباح الزعفراني، حدثنا يزيد بن هارون، حدثنا محمد بن عمرو.

وهذا إسناد جيد يصحح مثله الترمذي وغيره تارة ويحسنه أخرى.

وأحمد بن محمد بن (سلم)[1] المذكور مشهور ثقة، ذكره الخطيب في تاريخه بذلك[2].

وسائر رجال الإسناد أشهر من أن يحتاج إلى وصفهم.

وقد تقدم ما يشهد لهذا الحديث من قصة أصحاب السبت، وسنذكر إن شاء الله تعالى قصة الشُّحوم.

وهذا نص في تحريم استحلال محارم الله بالاحتيال، وإنما ذكر النبي ﷺ أدنى الحيل، لأن المطلِّق ثلاثاً مثلاً قد حرمت عليه امرأته، ومن أسهل الحيل عليه أن يعطي بعض السفهاء عشرة دراهم، ويستعيره لينزو عليها، بخلاف الطريق الشرعي من نكاح راغب، فإن ذاك يصعب معه عودُها حلالاً، إذ من الممكن أن لا يطلِّق، بل أن يموت المطلِّق أولاً قبله.

= وابن القيم وابن كثير رحمهم الله للحديث، ورجح ما ذهب إليه المعلمي رحمه الله. قلت: ولعل تحسين هؤلاء العلماء الثلاثة نظروا فيه إلى معنى الحديث الذي تؤيده الأصول الشرعية، بالإضافة إلى أن ضعف ابن بطة إنما هو من قبل حفظه، وإلا فهو إمام كما قال شيخ الإسلام هنا وكما قاله غيره.

(١) هكذا في (أ)، (ب)، (هـ)، (ز)، وفي (جـ)، (د): [مسلم] وهو خطأ، فإن أحمد بن محمد بن مسلم ذكره في تاريخ بغداد ٥/ ٩٨ ولم يوثقه، ولا ذكر أنه روى عن الزعفراني.

(٢) تاريخ بغداد ٤/ ٣٦٢. قال الخطيب: «كان ثقة»، وذكر أنه يروي عن الزعفراني.

وكذلك من أراد أن يقرض ألفاً بألفٍ وخمس مئة، فمن أدنى الحيل عليه أن يعطيه ألفاً إلا درهماً باسم القرض ويبيعه خرقة تساوي درهماً بخمس مئة.

وهكذا سائر أبواب الحيل.

ثم إنه ﷺ نهانا عن التشبه باليهود، وقد كانوا احتالوا في الاصطياد يوم السبتِ على ما قد ذكرناه، بأن حفروا خنادق يوم الجمعة تقع الحيتان فيها يوم السبت، ثم يأخذونها يوم الأحدِ، وهذا عند المحتالين جائز؛ لأن فعل الاصطياد لم يوجد يوم السبت، لكن عند الفقهاء هو حرام، لأن المقصود هو الكف عما ينال به الصيد بطريق التسبب أو المباشرة.

ومن احتيالهم أن الله سبحانه لما حرّم عليهم أكل الشحوم تأولوا أن المراد نفس إدخاله الفم، وأن الشحم هو الجامد دون المذاب، فجملوه فباعوه وأكلوا ثمنه، وقالوا: ما أكلنا الشحم، ولم ينظروا في أن الله سبحانه إذا حرم الانتفاع بشيء فلا فرق بين الانتفاع بعينه أو ببدله، إذ البدل يسد مسده، ولا فرق بين حال جموده وذوبه، فلو كان ثمنه حلالاً لم يكن في التحريم كبير أمر. وهذا هو:

○ الوجه التاسع ○

وهو ما روى ابن عباس قال: بلغ عمر أن فلاناً باع خمراً، فقال: قاتل الله فلاناً ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: «قَاتَلَ اللَّهُ اليَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِم الشُّحُومُ، فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا» متفق عليه[1].

---

(1) أخرجه البخاري (٢٢٢٣)، ومسلم (١٥٨٢)، وأحمد ١/ ٢٥، والنسائي ٧/ ١٧٧ (٤٢٥٧)، وابن ماجه (٣٣٨٣)، وأبو يعلى (٢٠٠).

قال الخطابي: جملوها معناه: أذابوها حتى تصير ودكاً، فيزول عنها اسم الشحم، يقال: جملت الشحم وأجملته واجتملته[1].

وقال غيره: يقال: جملت الشحم أجمله بالضم، والجميل: الشحم المذاب، ويجمّل: إذا أكل الجميل[2].

وعن جابر بن عبد الله أنه سمع النبي ﷺ يقول: «إنَّ اللَّهَ حَرَّمَ بَيْعَ الخَمْرِ والمَيْتَةِ والخنْزِير وَالأَصْنَامِ». فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة، فإنها يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: «لَا، هُوَ حَرَامٌ».

ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: «قَاتَلَ اللَّهُ اليَهُودَ، إنَّ اللَّهَ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ شُحُومَهَا جَمَلُوهُ ثُمَّ بَاعُوهُ فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ».

رواه البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجه[3]، وأصله متفق عليه[4].

قال الإمام أحمد في رواية صالح وأبي الحارث[5]: هذه الحيل

---

(١) انظر: معالم السنن ٣/ ١٣٣ للخطابي، وليس فيه: وأجملته، وانظر أيضاً: «أعلام الحديث» له ٢/ ١١٠١.

(٢) انظر: تهذيب اللغة ١١/ ١١٠، لسان العرب ١١/ ١٢٧.

(٣) أخرجه البخاري (٢٢٣٦)، ومسلم (١٥٨١)، وأبو داود (٣٤٨٦)، والنسائي (٤٦٦٩)، والترمذي (١٢٩٧)، وابن ماجه (٢١٦٧).

(٤) لا أدري لماذا قال شيخ الإسلام: «أصله متفق عليه» بعد قوله: «رواه البخاري» كأن مسلماً رواه بالمعنى، والواقع أنه بلفظه في الصحيحين.

(٥) هو أحمد بن محمد أبو الحارث الصائغ، كان الإمام أحمد يأنس به ويقدمه ويكرمه، جوَّد الرواية عن الإمام أحمد في بضعة عشر جزءاً. طبقات الحنابلة ١/ ٧٤.

التي وضعها هؤلاء فلان وأصحابه عمدوا إلى السنن فاحتالوا في نقضها، والشيء الذي قيل لهم: إنه حرام؛ احتالوا فيه حتى أحلّوه.

وقالوا: الرهن لا يحل أن يستعمل، ثم قالوا: يحتال له حتى يستعمل، فكيف يحل ما حرَّم الله تعالى.

وقال رسول الله ﷺ: «لَعَنَ اللَّهُ اليَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَأَذَابُوهَا فَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا»[1]، فَإِنَّما أذابوها حَتَّى أزالوا عنها اسم الشحم.

وقال: لعن رسول الله ﷺ الحال والمحلل له[2].

وكذلك قال الخطابي: في هذا الحديث بيان بطلان كل حيلة يحتال بها للتوصل بها إلى المحرم، وأنه لا يتغير حكمه بتغير هيئته وتبديل اسمه[3].

فوجه الدلالة ما أشار إليه الإمام أحمد من أن اليهود لما حرم الله عليه الشحوم أرادوا الاحتيال على الانتفاع بها على وجه لا يقال في الظاهر: إنهم انتفعوا بالشحم، فجملوه وقصدوا بذلك أن يزول عنه اسم الشحم، ثم انتفعوا بثمنه بعد ذلك، لئلا يحصل الانتفاع بعين المحرم، ثم مع أنهم احتالوا حيلة خرجوا بها في زعمهم من ظاهر التحريم من هذين الوجهين، لعنهم الله تعالى على

---

(١) سبق تخريجه قريباً.

(٢) سيأتي تخريجه ص٣١٩.

(٣) معالم السنن للخطابي ٣/ ١٣٣، وانظر أيضاً: أعلام الحديث له ٢/ ١١٠١. قال: «وفيه إبطال الحيل والوسائل التي يتوصل بها إلى المحظور من طريق التأويل....».

لسان رسوله ﷺ على هذا الاستحلال نظراً إلى هذا المقصود، فإن حكمه التحريم، لا يختلف سواء كان جامداً أو مائعاً، وبدل الشيء يقوم مقامهُ ويسد مسده، فإذا حرم الله الانتفاع بشيء حرَّمَ الاعتياض عن تلك المنفعة، ولهذا ما أبيح الانتفاع به من وجه دون وجه كالحمير ونحوها، فإنه يجوز بيعها لمنفعة الظهر المباحة لا لمنفعة اللحم المحرمة، وهذا معنى قوله ﷺ في حديث رواه أبو داود عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله تعالى إذا حرَّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنَهُ»[1]، يعني ثمنه المقابل لمنفعة الأكل، فأما إن كانت فيه منفعة أخرى، وكان الثمن في مقابلها لم يدخل في هذا.

إذا تبين هذا فمعلوم أنه لو كان التحريم معلقاً بمجرد اللفظ، وبظاهرٍ من القول دون رعاية لمقصود الشيء المحرم ومعناه وحقيقته؛ لم يستحق اليهود اللعنة لوجهين:

أحدُهما: أن الشحم خرج بجمله عن أن يكون شحماً وصار وَدَكاً، كما يخرج الربا بالاحتيال فيه عن لفظ الربا إلى أن يصير بيعاً عند من يستحل ذلك، فإن من أراد أن يُعطي ألفاً بألف ومئة إلى أجل، فأعطاه حريرة بألف ومئة مؤجلة، ثم أخذها منه بألف حالّةٍ، فإن معناه معنى من أعطى ألفاً بألفٍ ومئة، ولا فرق بينهما من حيث الحقيقة والمقصود إلا ما بين الشحم والودك.

الثاني: أنهم لم ينتفعوا بعين الشحم، وإنما انتفعوا بالثمن، فيلزم من راعى مجرد الألفاظ والظواهر دون المقاصد والحقائق أن لا

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٤٨٨)، ولفظه: «لعن الله اليهود ثلاثاً إن الله تعالى حرم. . .».

يحرم ذلك، إلا أن يكون الله ﷻ حرم الثمن تحريماً غير تحريم الشحم، ولما لعن النبي ﷺ اليهود على استحلالهم الأثمان مع تحريم المثمن وإن لم ينص لهم على تحريم الثمن، علم أن الواجب النظر إلى المقصود من جهة أن تحريم العين تحريمُ الانتفاع بها، وذلك يوجب أن لا يقصد الانتفاع بها أصلاً، وفي أخذ بدلها أكبر الانتفاع بها وإثبات لخاصة المال ومقصوده فيها، وذلك مناف للتحريم، وصار ذلك مثل أن يقال لرجل: لا تقرب مال اليتيم، فيبيعه ويأخذ ثمنه، ويقول: لم أقرب مال اليتيم، أو كرجل قيل له: لا تضرب زيداً ولا تمسه بأذى، فجعل يضرب على فروته التي قد لبسها، ويقول: لم أضربه ولم أمسه، وإنما ضربت ثوبَهُ.

ولمن يُجوّز الحيل في باب الأيمان من هذا الضرب فنون كثيرة، يعلقون الحكم فيها بمجرد اللفظ من غير التفات إلى المقصود، فيقعون في مثل ما وقعت فيه اليهود سواء، إلا أن المنع هناك من جهة الحالف، والمنع هنا من جهة الشارع، ولولا أن الله سبحانه رحم هذه الأمة بأن نبيها ﷺ نبههم على ما لعنت به اليهود، وكان السابقون منها فقهاء أتقياء علموا مقصود الشارع، فاستقرت الشريعة بتحريم المحرمات من الدم والميتة ولحم الخنزير والخمر وغيرها وإن تبدلت صورها، وبتحريم أثمانها لطرّق الشيطان لأهل الحيل ما طرّق لهم في الأيمان ونحوها، إذِ البابان باب واحد على ما لا يخفى، وأي فرق بين ما فعلته اليهود وبين أن يريد رجل أن يهب رجلاً شيئاً من ماله ثوباً أو عبداً أو داراً، فيريد أن يقطع عنه منَّته، فيقول: والله لا آخذ هذا الثوب، [فيبيع][1] ذلك الثوب ويأخذ

---

(١) في (د)، (ز): [فيباع].

ثمنه، أو [يفصله][1] قميصاً ثم يأخذه، ويقول: ما أخذت الثوب، وإنما أخذتُ ثمنه أو أخذتُ قميصاً، هذا تأويل اليهود بعينه، فإن الحالف أراد منع نفسه من ذلك الشيء منعاً يوجب الحنث بتقدير الفعل، والله سبحانه أراد منع عباده من ذلك المحرم منعاً يوجب الإثم بتقدير الفعل.

ومن تأمل أكثر الحيل وجدها عند الحقيقة تعود إلى ما يشبه هذا.

[ومما يبين][2] أن فعل أرباب الحيل من جنس فعل اليهود الذي لعنوا عليه [سواء][3]:

○ الوجه العاشر ○

وهو ما روى معاوية بن صالح عن حاتم بن حريث عن مالك بن أبي مريم قال: دخل علينا عبد الرحمٰن بن غنم، فتذاكرنا الطلاء، فقال: حدثني أبو مالك الأشعري أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لَيَشْرَبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتي الخَمْرَ، يُسَمُّونَهَا بغَيْرِ اسْمِهَا، يُعْزَفُ عَلَى رُؤُوسِهِمْ بِالمَعَازِفِ وَالمُغَنِّيَاتِ، يَخْسِفُ اللَّهُ بِهِمُ الأرْضَ، وَيَجْعَلُ مِنْهُمُ القِرَدَةَ والخَنَازِيرَ».

رواه الإمام أحمد وأبو داود وابن ماجه بهذا الإسناد، ولكن لم يذكر الإمام أحمد وأبو داود من عند «يُعْزَفُ» إلى آخره[4].

---

(١) في (د)، (ز): [يفصل].

(٢) في طبعة الفتاوى الكبرى: [ومما ذكر يتبين] والمثبت من النسخ الخطية.

(٣) في طبعة الفتاوى الكبرى: [سواء بسواء] والمثبت من النسخ الخطية.

(٤) سبق تخريجه ص٤٦.

وإسناد ابن ماجه إلى معاوية بن صالح صحيح، وسائر إسناده حسن، فإن حاتم بن حريث شيخ، ومالك بن أبي مريم من قدماء الشاميين.

ولهذ الحديث أصل في الصحيح.

قال البخاري: قال هشام بن عمار: حدثنا صدقة بن خالد، عن عبد الرحمٰن بن يزيد، عن عطية بن قيس، عن عبد الرحمٰن بن غَنْم الأشعري: حدثني أبو عامر ـ أو أبو مالك ـ الأشعري ـ والله ما كذبني ـ سمع النبي ﷺ يقول: «لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الحِرَ والحَرِيرَ وَالخَمْرَ والمَعَازِفَ، ولَيَنْزِلَنَّ أقْوَامٌ إلى جَنْبِ عَلَمٍ تَرُوحُ عَلَيْهِم سَارِحَةٌ لَهُمْ، يَأْتِيهِمُ الرَجُلُ لِحَاجَةٍ فَيَقُولُونَ: ارْجِعْ إلَيْنَا غَداً، فَيُبَيِّتُهُمُ اللَّهُ ويَضَعُ العَلَمَ ويَمْسَخُ آخَرِينَ قِرَدَةً وخَنَازِيرَ إلى يَوْمِ القِيَامَةِ».

هكذا رواه البخاري تعليقاً مجزوماً به[١].

وعُرْفه في الأحاديث المعلقة إذا قال: قال فلان كذا، فهو من الصحيح المشروط، وإنما لم يسنده، لأنه قد يكون عنده نازلاً، أو لا يذكر من سمعه منه مع علمه باشتهار الحديث عن ذلك الرجل، أو لغير ذلك.

ولهذا نظائر في الصحيح، وإذا قال: روي عن فلان أو يذكره؛ لم يكن من شرط كتابه، لكن يكون من الحسن ونحوه.

وقد رواه الإسماعيلي والبرقاني في صحيحيهما المخرجين على الصحيح بهذا الإسناد، ولكن في لفظ لهما: «تَرُوحُ عَلَيْهِمْ سَارِحَةٌ لَهُمْ

---

(١) سبق تخريجه ص٤٥.

وَيَأْتِيهْم رَجُلٌ لِحَاجَةٍ» وفي رواية: «فَيَأْتِيهِم طَالِبُ حَاجَةٍ فَيَقُولُونَ...» إلى آخره.

وفي رواية: حدثني أبو عامرٍ الأشعري ولم يشك.

وهذا مع الحديث الأول يقتضي أن يكون عبد الرحمٰن بن غنم سَمعَ الحديثَ منهما، ولكل منهما لفظ.

وقد روى أبو داود كلا الحديثين، لكن روى الثاني بإسناد صحيح عن أبي مالك أو أبي عامر، ولفظه: «لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الخَزَ والْحَرِيرَ - وذكر كلاماً قال: - يَمْسَخُ مِنْهُمْ آخرِينَ قِرَدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ»[1].

والخز بالخاء والزاي المعجمتين، وهو عند أكثر أهل العلم هنا نوع من الحرير، ليس هو الخز المأذون في لبسه المنسوج من صوف وحرير.

وقوله ﷺ: «وَلَيَنْزِلَنَّ أَقْوَامٌ» يعني من هؤلاء المستحلين، والمعنى أن هؤلاء المستحلين ينزل منهم أقوام «إلى جَنْبِ جَبَلٍ» فَيُوَاعدهم رجل إلى الغد، فيبيتهم الله سبحانه ليلاً «وَيَمْسَخُ مِنْهُمْ آخَرِينَ قِرَدَةً وَخَنازِيرَ».

كما ذكر الضمير في حديث أبي داود، حيث قال: «يَمْسَخُ مِنْهُمْ آخَرِينَ قِرِدَةً وَخَنَازِيرَ» كما جاء مُفَسَّراً في الحديث الأول، حيث قال: «يَخْسِفُ اللَّهُ بِهِم الأَرْضَ ويَمْسَخُ مِنْهُمْ قِرَدَةً وَخَنَازِيرَ». والخسف

---

(١) سبق تخريجه ص٤٥.

المذكور في هذا الحديث هو والله أعلم التبييت المذكور في الآخر، فإن التبييت هو الإتيان بالبأس بالليل، كتبييت العدو، ومنه قوله ﷻ: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [الأعراف: ٩٧].

وهذا نص من رسول الله ﷺ أن هؤلاء الذين استحلوا هذه المحارم كانوا متأولين فيها حيث زعموا أن الشراب الذي شربوه ليس هو الخمر، إنما له اسم آخر، إما النبيذ أو غيره، وإنما الخمر عصير العنب النَّيِّ خاصَّةً، ومعلوم أن هذا بعينه هو تأويل طائفة من الكوفيين مع فضل بعضهم وعلمه ودينه حتى قال قائلهم:

دَعِ الخَمْرَ يَشْرَبْهَا الغُوَاةُ فَإنَّني ... رَأَيْتُ أَخَاهَا قَائِماً في مَكَانِهَا
فَإنْ لَا يَكُنْهَا أَو تَكُنْهُ فَإنَّهُ ... أَخُوها غَذَتْهُ أُمُّهُ بِلَبَانِهَا

ولقد صدق فيما قال، فإن النبيذ وإن لم يُسم خمراً، فإنه من جنس الخمر في المعنى، فكيف وقد ثبت أنه يُسمى خمراً. وإنما أُتي هؤلاء حيث استحلوا المحرمات بما ظنوه من انتفاء الاسم، ولم يلتفتوا إلى وجود المعنى المحرم وثبوته، وهذا بعينه شبهة اليهود في استحلال بيع الشحم بعد جمله واستحلال أخذ الحيتان يوم الأحد بما أوقعوها به يوم السبت في الشباك والحفائر من فعلهم يوم الجمعة، حيث قالوا: ليس هذا بصيد ولا عمل في يوم السبت، وليس هذا باستباحة الشحم، بل الذي يستحل الشراب المسكر زاعماً أنه ليس خمراً مع علمه بأن معناه معنى الخمر، ومقصوده مقصود الخمر؛ أفسد تأويلاً من جهة أن الخمر اسم لكل شراب أسكر كما دلت عليه النصوص، ومن جهة أن أهل الكوفة من أكثر الناس قياساً، فلئن كان من القياس ما هو حق، فإن قياس الخمر المنبوذة على الخمر المَعصورة من القياس في معنى الأصل المسمى بانتفاء الفارق، وهو

من القياس الجلي الذي لا يَستراب في صحته، فإنه ليس بينهما من الفرق ما يجوز أن يتوهم أنه مؤثر في التحريم.

وقد جاء هذا الحديث عن النبي ﷺ من وجوه أخرى.

منها ما رواه النسائي بإسناد صحيح عن شعبة: سمعت أبا بكر بن حفص قال: سمعت ابن مُحيريز يحدث عن رجل من أصحاب النبي ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يَشْرَبُ نَاسٌ مِنْ أُمَّتي الخَمْرَ، يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا»(١).

وروى ابن ماجه من حديث بلال بن يحيى العبسي عن أبي بكر بن حفص عن عبد الله بن محيريز عن ثابت بن السمط عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: «يَشْرَبُ نَاسٌ منْ أُمَّتي الخَمْرَ بِاسمٍ يُسَمُّونَهَا إِيَّاهُ».

ورواه الإمام أحمد، ولفظه: «لَيَسْتَحِلَّنَّ طَائفَةٌ مِنْ أُمَّتِي الخَمْرَ»(٢).

وأبو بكر بن حفص ثقة من رجال الصحيحين، وابن محيريز إمام سيد جليل أشهر من أن يثنى عليه.

وروى ابن ماجه عن عباس بن الوليد الخلال عن (أبي

---

(١) أخرجه النسائي (٥٦٥٨)، وأحمد ٤/ ٢٣٧، وإسناده صحيح.

(٢) أخرج الحديث الإمام أحمد ٥/ ٣١٨، وابن ماجه (٣٣٨٥)، وفي إسناده ثابت بن السمط لم يوثقه غير ابن حبان ولم يرو عنه إلا عبد الله بن محيريز فهو مجهول. لكنّ الحديث صحيح فمعناه ثابت وشواهده كثيرة، وجهالة ثابت بن السمط لا تضر إن شاء الله، فهو أولاً من التابعين وجهالتهم لا تضر ـ في الغالب ـ مع استقامة المتن، وثانياً الراوي عنه هو ابن محيريز، وهو إمام سيد جليل كما قال شيخ الإسلام، فهذا مما يقوي أمره.

المغيرة)[1] عن ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن أبي أمامة الباهلي قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تَذْهَبُ اللَّيَالِي وَالأيَّامُ حَتَّى يَشْرَبَ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي الخَمْرَ، يُسَمُّونَها بِغَيْرِ اسْمِهَا»[2].

وهذا إسناد صحيح متصل، فإذا كان هؤلاء إنما شربوا الخمر استحلالاً لِمَا ظنوا أن المحرم مجرد ما وقع عليه اللفظ، وظنوا أن لفظ الخمر لا يقع على غير عصير العنب النَّيِّ، فمعلوم أن شبهتهم في استحلال الحرير والمعازف أظهر، فإنه قد أبيح الحرير للنساء مطلقاً وللرجال في بعض الأحوال، وكذلك الغناء والدف قد أبيح للنساء في العرس ونحوه، وقد أبيح منه الحداء وغيره، وليس في هذا النوع من دلائل التحريم ما في الخمر.

فظهر بهذا أن القوم الذين يخسف بهم ويمسخون إنما يفعل ذلك بهم من جهة التأويل الفاسد الذي استحلوا به المحارم بطريق الحيلة، وأعرضوا عن مقصود الشارع وحكمته في تحريم هذه الأشياء، ولذلك مسخوا قردة وخنازير كما مسخ أصحاب السبت بما تأولوا من التأويل الفاسد الذي استحلوا به المحارم، وخسف ببعضهم كما خسف

---

(١) هكذا في النسخ الخطية، وهو خطأ فإن الراوي عن ثور هو عبد السلام بن عبد القدوس وهو أبو محمد، كما في تهذيب الكمال ١٨/ ٨٧ وكما في ابن ماجه (٣٣٨٤). ولعل هذا الخطأ هو الذي جعل شيخ الإسلام رحمه الله يقول بعد الحديث: «وهذا إسناد صحيح متصل»، أي لعله ظنه رجلاً آخر ثقة. أما عبد السلام فهو ضعيف.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٣٣٨٤)، والطبراني في الكبير (٧٤٧٤)، وأبو نعيم في الحلية ٦/ ٩٧، والمزي في تهذيب الكمال ١٨/ ٨٩، وفي إسناده ضعف لكنه من شواهد الحديث السابق، وهذه الأحاديث صحيحة بمجموعها، وانظر الحاشية السابقة.

بقارون؛ لأن في الخمر والحرير والمعازف، من الكبر والخيلاء ما في الزينة التي خرج فيها قارون على قومه، فلما مسخوا دين الله مسخهم الله، ولما تكبروا عن الحق أذلهم الله.

وقد جاء ذكر المسخ والخسف عند هذه الأمور في عدة أحاديث:

منها ما روى فرقد السبخي عن عاصم بن عمرو البجلي عن أبي أمامة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «تَبِيتُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى أَكْلٍ وَشُرْبٍ وَلَهْوٍ وَلَعِبٍ، ثُمَّ يُصْبِحُونَ قِردَةً وخَنَازِيرَ، ويُبْعَثُ عَلَى أَحْيَاءٍ مِنْ أَحْيَائِهِمْ رِيحٌ فَتَنْسِفُهُمْ كَمَا نَسَفَتْ مَنْ كَانَ قَبْلَهُم باسْتِحْلَالِهِمُ الخُمُورَ وَضَرْبِهِمْ بِالدُّفُوفِ واتخَاذِهِمُ الْقِينَاتِ» رواه الإمام أحمد[1].

وعن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «فِي هَذِهِ الأُمَّةِ خَسْفٌ وَمَسْخٌ وَقَذْفٌ» فقال رجل من المسلمين: يا رسول الله ومتى ذلك؟ قال: «إِذَا ظَهَرَتِ القِيَانُ وَالمعَازِفُ وَشُرِبَتِ الخُمُورُ» رواه الترمذي، وقال: حديث غريب[2].

وقد روي عنه ﷺ أنه أخبر عن استحلال الربا باسم البيع كما

---

(١) أخرجه أحمد ٥/ ٢٥٩، والطيالسي (١٢٣٣)، والحاكم ٤/ ٥١٥، وأبو نعيم في الحلية ٦/ ٢٩٥، والطبراني في الكبير (٧٩٩٧)، مع اختلاف في الألفاظ، وفي إسناده ضعف لكن له شواهد كثيرة ذكر بعضها شيخ الإسلام رحمه الله هنا، فهو حديث صحيح إن شاء الله.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه (٢٢١٢)، وفي علله الكبير (٦٠٢)، وأشار البخاري والترمذي إلى إعلاله بالإرسال، بالإضافة إلى أن في إسناده عبد الله بن عبد القدوس التميمي، ضعفه ابن معين وأبو داود والنسائي والدارقطني. فإسناد الحديث ضعيف، وهو من جملة شواهد الحديث السابق.

أخبر عن استحلال الخمر باسمٍ آخر، فجمع من المطاعم ما حرم في ذاته وما حرم للعقد المحرم.

فروى الإمام أبو عبد الله بن بطة بإسناده عن الأوزاعي عن النبي ﷺ قال: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَسْتَحِلُّون الرِّبَا بِالْبَيْع»[(١)] يعني العينة.

وهذا المرسل بَيِّنٌ في تحريم هذه المعاملات التي تسمى بيعاً في الظاهر، وحقيقتها ومقصودها حقيقة الربا.

والمرسل صالح للاعتضاد به باتفاق الفقهاء.

وله من المسند ما يشهد له، وهو الأحاديث الدالة على تحريم العينة عن النبي ﷺ وأصحابه، وسنذكرها إن شاء الله تعالى.

فإنه من المعلوم أن العينة عند مستحلها إنما يسميها بيعاً.

وفي هذا الحديث بيان أنها ربا لا بيع.

وقد روي في استحلال الفروج حديث رواه إبراهيم الحربي بإسناده عن مكحول عن أبي ثعلبة عن النبي ﷺ قال: «أَوَّلُ دِينِكُمْ نُبُوَّةٌ وَرَحْمَةٌ، ثُمَّ مُلْكٌ وَرَحْمَةٌ، ثُمَّ مُلْكٌ وَجَبَرِيَّةٌ[(٢)]، ثُمَّ مُلْكٌ عَضُوضٌ، يُسْتَحَلُّ فِيه الحِرُ والحَرِيرُ»[(٣)].

---

(١) لم أجده في كتاب «إبطال الحيل» لابن بطة ط. المكتب الإسلامي.

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث ١/٢٣٦.

(٣) حديث مكحول عن أبي ثعلبة أخرجه الطبراني في الكبير ٢٢/٢٢٣ (٥٩١)، ولفظه كاللفظ الذي ذكره شيخ الإسلام رحمه الله هنا إلا أن أوله: «إن دينكم». وجاء الحديث من طريق مكحول عن أبي ثعلبة عن أبي عبيدة بن الجراح، أخرجه البزار في البحر الزخار ٤/١٠٨ (١٢٨٢) بنحو اللفظ السابق إلا أن =

يريد استحلال الفروج من الحرام، و«الحِرُ» بكسر الحاء المهملة وتخفيف الراء المهملة، هو الفرج.

ويشبه هذا ـ والله أعلم ـ أن يكون أراد بذلك ظهور استحلال نكاح المحلل واستحلال خلع اليمين ونحو ذلك مما يوجب استحلال الفروج المحرمة، فإن الأمة لم يستحل أحد منها الزنا الصريح، ولم يُرد بالاستحلال مجرد الفعل، فإن هذا لم يزل موجوداً في الناس.

ثم لفظ الاستحلال إنما يستعمل في الأصل فيما اعتقد الشيء حلالاً، والواقع كذلك، فإن هذا الملك العضوض الذي كان بعد الملك والجبرية قد كان في أواخر عصر التابعين[1]، وفي تلك الأزمان صار في أول الأمر من يفتي بنكاح المحلل ونحوه، ولم يكن قبل ذلك الزمان من يفتي بذلك أصلاً.

يؤيد ذلك أن في حديث ابن مسعود المشهور أن رسول الله ﷺ لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه والمحلل والمحلل له[2].

= محل الشاهد ليس فيه، فقد جاء في آخره: «وجبرية يستحل فيها الدم»، وجاء الحديث عند أبي يعلى ٢/ ١٧٧ (٨٧٣) من طريق عبد الرحمن بن سابط عن أبي ثعلبة عن أبي عبيدة بنحو الحديث السابق وفي آخره: «يستحلون الحرير والخمور والفروج والفساد في الأمة». وروى الإمام أحمد ٤/ ٢٧٣ نحو هذا الحديث بدون ذكر الاستحلال من حديث حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير أن أبا ثعلبة الخشني سأل بشير بن سعد عن حديث رسول الله ﷺ في الأمراء فقال حذيفة: أنا أحفظه، فذكره بنحوه.

وهذه الأحاديث لا تخلو أسانيدها من ضعف، لكنها تثبت بمجموعها وبشواهد أخرى والله أعلم.

(١) ويحتمل أن الملك العضوض واستحلال الزنا والحرير يكون بعد عصر التابعين، والذي في عصرهم هو ملك الجبرية.

(٢) أخرجه أحمد ١/ ٤٤٨، والنسائي (٣٤٤٥)، والبيهقي ٧/ ٢٠٨، دون قوله: =

وفي لفظ رواه الإمام أحمد عن عبد الرحمٰن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه عن النبي ﷺ قال: «لَعَنَ اللَّهُ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَشَاهِدَيْهِ وكَاتِبَهُ». قال: وقال: «ما ظهر في قومٍ الزِّنَا والرِّبَا إِلَّا أَحَلُّوا بِأَنْفُسِهِمْ عِقابَ الله تعالى»[1].

فلما لعن أهل الربا والتحليل وقال: «مَا ظَهَرَ الرِّبَا والزِّنَا في قَوْمٍ إِلَّا أَحَلُّوا بِأَنْفُسِهِمْ عِقَابَ اللَّهِ»؛ كان هذا كالدليل على أن التحليل من الزنا، كما أن العينة من الرِّبا، وأن استحلال هذين استحلالٌ للربا والزنا، وأن ظهور ذلك يوجب العقوبة التي ذكرت في الأحاديث الأخر.

وقد جاء حديث آخر يوافق هذا روي موقوفاً على ابن عباس، ومرفوعاً إلى النبي ﷺ أنه قال: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يُسْتَحَلّ فِيهِ خَمْسَةُ أَشْيَاءَ بِخَمْسَةِ أَشْيَاءَ: يَسْتَحِلُّونَ الخَمْرَ بِأَسْمَاءَ يُسَمُّونَهَا بِهَا، والسُّحْت بِالهَدِيّةِ، وَالْقَتْل بالرَّهْبَةِ، والزِّنَا بِالنِّكَاح، والرِّبَا بِالْبَيْعِ»[2].

وهذا الخبر صدق، فإن الثلاثة المتقدم ذكرها قد (ثبتت)[3]، وأما استحلال السحت الذي هو العطية للوالي والحاكم والشافع

= «وشاهديه وكاتبه»، وأخرج الشطر الأول من الحديث إلى قوله: «وكاتبه» مسلم في صحيحه (١٥٩٨).

(١) أخرجه أحمد ١/٤٠٢، وأبو يعلى (٤٩٨١)، وجوّد إسناده الحافظ المنذري والحافظ الهيثمي وهو كذلك لشواهده. وأصله في مسلم عن ابن مسعود برقم (١٥٩٧) مقتصراً على أوله دون قوله: «وشاهديه وكاتبه»، من طريق آخر غير طريق الإمام أحمد رحمهم الله.

(٢) روى نحوه الخطابي في غريب الحديث ١/٢١٨.

(٣) في (د) كأنها: [تبينت] وفي (أ) بدون نقط، والمثبت (ب)، (هـ)، (ز).

ونحوهم باسم الهدية، فهو أظهر من أن يذكر. وأما استحلال القتل باسم الإرهاب الذي يسميه ولاةُ الظلمِ سياسة وهيبة وأبهة الملك ونحو ذلك فظاهر أيضاً.

وإذا كان النبي ﷺ أخبر أنه سيكون من يستحل الخمر والربا والسحت والزنا وغيرها بأسماء أخرى من النبيذ والبيع والهدية والنكاح، ومن يستحل الحرير والمعازف، فمن المعلوم أنّ هذا بعينه هو فعل أصحاب الحيل، فإنهم يعمدون إلى الأحكام فيعلقونها بمجرد اللفظ، ويزعمون أن الذي يستحلونه ليس بداخل في لفظ الشيء المحرم، مع أن العقل يعلم أن معناه معنى الشيء المحرم، وهو المقصود به.

وهذا بيّن في الحيل الربوية ونكاح المحلل ونحو ذلك، فإنها تستحل باسم البيع والقرض والنكاح، وهي ربا أو سفاح في المعنى، فإن الرجل إذا قال للرجل وله عليه ألف: تجعلها إلى سنة بألف ومئتين، فقال: بعني هذه السلعة بالألف التي لي في ذمتك، ثم ابتعها مني بألف ومئتين، فهذا صورته صورة البيع، وفي الحقيقة باعه الألف الحالَّة بألف ومئتين مؤجلة، فإن السلعة قد تواطؤوا على عودها إلى ربها ولم يأتيا ببيع مقصود بتاتٍ.

وكذلك نكاح المحلل وإن أتوا فيه بلفظ الإنكاح وبالولي والشاهدين والمهر، فإنهم قد تواطؤوا على أن تقيم معه ليلة أو ساعة، ثم تفارقه، وأنها لا تأخذ منه شيئاً، بل تعطيه، وهذا هو سفاح امرأة تستأجر رجلاً ليفجر بها لحاجتها إليه، فتبديل الناس للأسماء لا يوجب تبديل الأحكام، فإنها أسماء سمّوها هم وآباؤهم، ما أنزل الله بها من سلطان كتسمية الأوثان آلهة، فإن خصائص الإلهية لما كانت

معدومة فيها لم تكن لتلك التسمية حقيقة، كذلك خصائص البيع والنكاح، وهي الصفات والنعوت الموجودة في هذه العقود في العادة إذا كان بعضها منتفياً عن هذا العقد لم يكن بيعاً ولا نكاحاً، وإذا كانت صفات الخمر والربا والسفاح ونحو ذلك من المحرمات موجودة في شيء، كان محرماً وإن سماه الناس بغير ذلك الاسم لتغييرٍ أتوا به في ظاهره وإن أفرد باسم، كما أن المنافق يدخل في اسم الكافر في الحقيقة وإن كان في بعض الأحكام في الظاهر قد يجري عليه حكم المؤمن، ومن علم ربا الجاهلية الذي نزل فيه القرآن كيف كان؛ لم يشك في أن كثيراً من هذه المعاملات هي ربا الجاهلية، فإن الرجل كان يكون له على الرجل دين من ثمن مبيع أو نحوه، فإذا حلّ عليه قال له: إما أن توفي وإما أن تربي، فإن لم يوفه وإلا زاده في المال ويزيده الغريم في الأجل.

ولهذا من علم حقيقة الدين من الأئمة قطع بالتحريم فيما كان مقصوده هذا.

قال أحمد بن القاسم[1]: سألت أبا عبد الله ـ يعني أحمد بن حنبل ـ عن الربا الذي هو الربا نفسه الذي فيه تغليظ، قال: أما البَيِّنُ فهو أن يكون لك دين على الرجل إلى أجل، فتزيد على صاحبه تحتال في ذلك لا تريد إلا الزيادة عليه، والشيء مما يكال أو يوزن تبيعه بمثله كما في حديث أبي سعيد: «أَرْبَيْتُمَا فَرُدَّا»[2].

---

(١) أحمد بن القاسم تتلمذ على الإمام أحمد وعلى أبي عبيد القاسم بن سلَّام وحدّث عنهما بمسائل كثيرة. طبقات الحنابلة ١/ ٥٥.

(٢) أخرجه مالك (١٣٢٢)، وأبو داود (٣٤٠٢)، وأصله في البخاري (٢٢٨٦)، ومسلم (١٥٤٧).

قال: وهو في النسيئة أَبْيَنُ.

وبالجملة من تأمل ما أخبر به النبي ﷺ ناهياً عنه مما سيكون في الأمة من استحلال المحرمات بأن يسلبوا عنها الاسم الذي حرمت به، وما فعلته اليهود، علم أن هذين من مشكاة واحدة، وأن ذلك تصديق قوله ﷺ: «لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ»[1] وعلم بالضرورة أن أكثر الحيل من هذا الجنس، لا سيما مع قوله ﷺ: «لَا تَرْتَكِبُوا مَا ارتَكَبَتِ اليَهُود، فتَسْتَحِلُّونَ مَحَارِمَ اللَّهِ بِأَدْنَى الحِيَلِ»[2] والله الهادي إلى الحق.

○ الوجه الحادي عشر[3] ○

ما روى ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا ضَنَّ النَّاسُ بِالدِّينَارِ والدِّرْهَمِ، وتَبَايَعُوا بِالْعِينَةِ، واتَّبَعُوا أَذْنَابَ البَقَرِ، وتَرَكُوا الجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِمْ بَلَاءً فَلَا يَرْفَعُهُ حَتَّى يُرَاجِعُوا دينَهُمْ»[4]. رواه الإمام أحمد في المسند قال:

حدثنا أسود بن عامر، حدثنا أبو بكر، عن الأعمش، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر.

ورواه أبو داود في سننه بإسناد صحيح إلى حيوة بن شريح

---

(١) سبق تخريجه ص٤٨.
(٢) سبق تخريجه ص٥٣.
(٣) في (ز) كُتب في هذا الموضع حاشية فيها آثار عن السلف في كراهة العينة.
(٤) أخرجه أحمد ٢/ ٢٨، والطبراني في الكبير (١٣٥٨٣)، والبيهقي في الشعب (٤٢٢٤) وهو منقطع فإن عطاء بن أبي رباح لم يسمع من ابن عمر كما قال الإمام أحمد وابن المديني، لكن الحديث له طرق يقوي بعضها بعضاً، ولهذا صححه شيخ الإسلام رحمه الله وصححه ابن القيم ـ أيضاً ـ في تهذيب السنن ٥/ ٩٩.

المصري، عن إسحاق أبي عبد الرحمٰن الخراساني أن عطاء الخراساني حدثه أن نافعاً حدثه عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ البَقَرِ، ورَضيْتُمْ بِالزَّرْعِ، وتَرَكْتُم الجِهَادَ، سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إلى دِينِكُمْ»[1].

وهذان إسنادان حسنان، أحدهما يَشد الآخر ويقويه.

فأما رجال الأول فأئمة مشاهير، لكن يخاف أن لا يكون الأعمش سمعه من عطاء، أو أن عطاء لم يسمعه من ابن عمر.

والإسناد الثاني يبيّن أن للحديث أصلاً محفوظاً عن ابن عمر، فإن عطاء الخراساني ثقة مشهور، وحيوة بن شريح كذلك وأفضل.

وأما إسحاق أبو عبد الرحمٰن فشيخ روى عنه أئمة المصريين مثل حيوة بن شريح والليث بن سعد ويحيى بن أيوب وغيرهم.

وقد رويناه من طريق ثالث في حديث السري بن سهل الجنديسابوري[2] بإسناد مشهور إليه قال: حدثنا عبد الله بن رُشَيْد، ثنا عبد الرحمن بن محمد، عن ليث، عن عطاء، عن ابن عمر قال: لقد أتى علينا زمان وما منا رجل يرى أنه أحق بديناره ودرهمه من أخيه المسلم، ولقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا ضَنَّ النَّاسُ بالدِّينَارِ

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٤٦٢)، وابن عدي في الكامل ١٩٩٨/٥، والبيهقي ٥/ ٣١٦، وأبو نعيم في الحلية ٢٠٨/٥، وابن شاهين في الأفراد ١/١، وانظر الكلام على الحديث السابق.

(٢) الجنديسابوري، بضم الجيم، وسكون النون وفتح الدال: نسبة إلى جُنْدَ يسابور من مدن خوزستان.

وَالدِّرْهَم، وتَبَايعُوا بالعِيَنةِ، وتَرَكُوا الجِهَادَ، واتَّبَعُوا أَذْنَابَ البَقَر، أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ذُلًّا لا ينْزِعُهُ حتى يَتُوبُوا ويَرْجِعُوا إلى دينِهِمْ»[1].

وهذا يبين أن للحديث أصلاً عن عطاء.

قال أهل اللغة: العينة في أصل اللغة: السلف[2]، والسلف يعم تعجيل الثمن وتعجيل المثمن، وهو الغالب هنا، يقال: اعتان الرجل الرجل وتعيّن إذا اشترى الشيء بنسيئة، كأنها مأخوذة من العين، وهو المعجل، وصيغت على فِعْلَةٍ لأنها نوع من ذلك. وهو أن يكون المقصود بذل العين المعجلة للربح وأخذها للحاجة، كما قالوا في نحو ذلك: التورق إذا كان المقصود الورق.

قال أبو إسحاق الجوزجاني[3]: أنا أظن أن العينة إنما اشتقت من حاجة الرجل إلى العين من الذهب والورق، فيشتري السلعة ويبيعها بالعين الذي احتاج إليه، وليست به إلى السلعة حاجة.

وتطلق العينة على نفس السلعة المعتانة، ومنه حديث ذكره الزبير بن بكار في النسب عن أبي بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام أنه قال لابنه عبد الله: اغد غداً إلى السوق فخذ لي عينة،

---

(١) أخرجه أبو نعيم ١/ ٣١٣ ـ ٣١٤، والطبراني في الكبير (١٣٥٨٥)، وأبو يعلى (٥٦٥٩)، والبيهقي في الشعب (١٠٨٧١)، إلا أن الثلاثة الأخيرين أخرجوه من طريق ليث عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء، وانظر الكلام على الحديث قبل السابق.

(٢) انظر: القاموس المحيط ص١٥٧٣.

(٣) سبقت ترجمته ص١١، ومما لم يقل هناك أن الجوزجاني له: «مصنفات مشهورة مفيدة» كما قال ابن كثير في البداية ١١/ ٣١. فما نقله شيخ الإسلام هو من أحد تلك المصنفات التي لم تطبع أو لم يعثر عليها أصلاً.

قال: فغدا عبد الله، فتعيّن عينة من السوق لأبيه، ثم باعها، فأقام أياماً ما يبيع أحد في السوق طعاماً ولا زيتاً غير عبد الله من تلك العينة.

فلعل هذا مثل قولهم: كِسْرة ومِنْحة، للمكسورة وللممنوحة.

والحديث يدل على أن من العينة ما هو محرم، وإلا لما أدخلها في جملة ما استحقوا به العقوبة، وكذلك الأخذ بأذناب البقر، وهو على ما قيل: الدخول في أرض الخراج بدلاً عن أهل الذمة.

وقد تقدم عن الأوزاعي عن النبي ﷺ أنه قال: «لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَسْتَحِلُّونَ الرِّبَا بِالْبَيْعِ[1]» يعني العينة.

فهذا شاهد عاضد لهذا الحديث، وكذلك ما تقدم من قوله ﷺ في الحديث: «مَا ظَهَرَ في قَوْم الرِّبَا والزِّنَا».

وعن أنس بن مالك أنَّه سئل عن العينة ـ يعني بيع الحريرة ـ فقال: إن الله لا يخدع، هذا ما حرم الله ورسوله.

رواه محمد بن عبد الله الكوفي الحافظ المعروف بمُطَيَّن[2] في كتاب البيوع[3]، والصحابي إذا قال: حرم الله ورسوله، أو أمر الله ورسوله، أو أوجب الله ورسوله، أو قضى الله ورسوله، ونحو هذا،

---

(١) في (ب)، (جـ)، (هـ) بعد قوله: [بالبيع] زيادة كما يلي: [وبينهما حريرة، وحديث أنس وابن عباس أيضاً هذا ما حرمه الله ورسوله] وهو خطأ كما هو ظاهر من السياق ولذلك ليست هذه الزيادة في (أ)، (د)، (ز).

(٢) هو أبو جعفر محمد بن عبد الله بن سليمان الحضرمي أحد الحفاظ الأذكياء، صنف المسند والتاريخ، توفي سنة ٢٩٧هـ. سير أعلام النبلاء ١٤/٤١، طبقات الحنابلة ١/٣٠٠.

(٣) لعله من مسنده فإنهم لم يذكروا من مصنفاته إلا المسند والتاريخ كما سبق.

فإن حكمه حكم ما لو روى لفظ رسول الله ﷺ الدال على التحريم والأمر والإيجاب والقضاء، ليس في ذلك إلا خلاف شاذ[1]؛ لأن رواية الحديث بالمعنى جائزة، وهو أعلم بمعنى ما سمع فلا يقدم على أن يقول: أمر أو نهى أو حرم إلا بعد أن يثق بذلك، واحتمال الوهم مرجوح كاحتمال غلط السمع، ونسيان القلب.

وقد روى مطين أيضاً عن ابن سيرين قال: قال ابن عباس: اتقوا هذه العينة، (لا تبيع[2]) دراهم بدراهم وبينهما حريرة.

وفي رواية عن ابن عباس أن رجلاً باع من رجل حريرة بمئة، ثم اشتراها بخمسين، فسأل ابن عباس عن ذلك؟ فقال: دراهم بدراهم متفاضلة دخلت بينهما حريرة، ذكره القاضي أبو يعلى وغيره.

وفي لفظ رواه أبو محمد النخشبي الحافظ وغيره عن ابن عباس أنه سئل عن العينة ـ يعني بيع الحريرة ـ فقال: إن الله لا يخدع، هذا مما حرم الله ورسوله.

ذكره عنه أبو الخطاب في خلافه[3].

والأثر المعروف عن أبي إسحاق السبيعي عن امرأته أنها دخلت

(١) انظر الخلاف في: الإحكام للآمدي ٢/ ٩٧.

(٢) في (د): [لا بيع]، وفي (أ) بدون نقط، والمثبت من (ب)، (ج)، (هـ).

(٣) لأبي الخطاب كتابان في الخلاف، الأول: «الانتصار في المسائل الكبار»، ويسمى اختصاراً: الخلاف الكبير، والثاني: «رؤوس المسائل» ويسمى اختصاراً: «الخلاف الصغير». والمراد هنا في كلام شيخ الإسلام رحمه الله الأول، وقد حُقق منه الطهارة والصلاة وبعض الزكاة، حققه د. سليمان العمير وذكر أنه لا يوجد من الكتاب إلا هذا القدر فقط. وقد ذكرت ذلك عند ترجمة أبي الخطاب ص١٧.

على عائشة هي وأم ولد زيد بن أرقم وامرأة أخرى، فقالت لها أم ولد زيد: إني بعت من زيد غلاماً بثمان مئة درهم نسيئة، واشتريته بست مئة نقداً، فقالت: أخبري زيداً أن قد أبطلت جهادك مع رسول الله ﷺ إلا أن تتوب، بئس ما اشتريت، وبئس ما شريت.

رواه الإمام أحمد[1] قال:

حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن أبي إسحاق.

ورواه حرب الكرماني من حديث إسرائيل: حدثني أبو إسحاق عن جدته العالية - يعني جدة إسرائيل - قالت: دخلت على عائشة في نسوة، فقالت: ما حاجتكن؟ فكان أول من سألها أم محية، فقالت: يا أم المؤمنين هل تعرفين زيد بن أرقم؟ قالت: نعم، قالت: فإني بعته جارية لي بثمان مئة درهم إلى العطاء، وأنه أراد بيعها، فابتعتها بست مئة درهم نقداً، فأقبلت عليها وهي غضبى، فقالت: بئس ما شريت، وبئس ما اشتريت، أبلغي زيداً أنه قد أبطل جهاده إلَّا أن يتوب، وأفحمت صاحبتنا، فلم تتكلم طويلاً، ثم أنه سهل عنها فقالت: يا أم المؤمنين أرأيت إن لم آخذ إلا رأس مالي؟ فتلت عليها: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فهذه أربعة أحاديث تبيّن أن رسول الله ﷺ حرم هذا:

حديث ابن عمر الذي فيه تغليظ العينة، وقد فسرت في الحديث المرسل بأنها من الربا، وفي حديث أنس وابن عباس بأنها أن يبيع

---

(١) لم أجده في مسند الإمام أحمد ولا في فضائل الصحابة له ولا في الزهد، وأخرجه ابن الجعد في مسنده ١/ ٨٠، وعبد الرزاق ٨/ ١٨٥، والبيهقي ٥/ ٣٣٠، ٣٣١.

حريرة مثلاً بمئة إلى أجل، ثم يبتاعها بدون ذلك نقداً، وقالوا: هو دراهم بدراهم وبينهما حريرة.

وحديث أنس وابن عباس أيضاً: هذا ما حرم الله ورسوله. والحديث المرسل مع أن المرسل الذي له ما يوافقه، [والذي](١) عمل به السلف حجة باتفاق الفقهاء، وقد تقدم معناه من غير هذا الوجه.

وحديث عائشة: أبلغي زيداً أن قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب.

ومعلوم أن هذا قطع بالتحريم وتغليظ له، ولولا أن عند أم المؤمنين علماً من رسول الله ﷺ لا تستريب فيه أن هذا محرم؛ لم تستجز أن تقول مثل هذا الكلام بالاجتهاد، لا سيما إن كانت قصدت أن العمل يبطل بالردة واستحلال مثل هذا كفر؛ لأنه من الربا، واستحلال الربا كفرٌ، لكن عذر زيد أنه لم يعلم أن هذا محرم، ولهذا أمرت بإبلاغه، فمن بلغه التحريم وتيقن ذلك ثم أصر عليه لزمه هذا الحكم، وإن لم تكن قصدت هذا، فإنها قصدت أن هذا من الكبائر التي يقاوم إثمها ثواب الجهاد، فيصير بمنزلة من عمل حسنة وسيئة بقدرها، فما كأنه عمل شيئاً. ومعلوم أن هذا لو كان مما يسوغ فيه الاجتهاد لم يكن مأثماً، فضلاً عن أن يكون صغيرة، فضلاً عن أن يكون من الكبائر، فلما قطعت بأنه من الكبائر، وأمرت بإبلاغه ذلك عُلم أنها علمت أن هذا لا يسوغ فيه الاجتهاد، وما ذاك إلا عن علم، وإلا فالاجتهاد لا يحرم الاجتهاد، وأيضاً فكون العمل يبطل الجهاد لا يُعلم بالاجتهاد.

---

(١) في (د): [أو الذي].

ثم من هذه الآثار حجة أخرى، وهو أن هؤلاء الصحابة مثل عائشة وابن عباس وأنس رضي الله عنهم أفتوا بتحريم ذلك، وغلظوا فيه في أوقات مختلفة، ولم يبلغنا أن أحداً من الصحابة، بل ولا من التابعين رخص في ذلك، بل عامة التابعين من أهل المدينة والكوفة وغيرهم على تحريم ذلك، فيكون حجة بل إجماعاً.

ولا يجوز أن يقال: فزيد بن أرقم قد فعل هذا؛ لأنه لم يقل: إن هذا حلال، بل يجوز أن يكون فعله جرياً على العادة من غير تأملٍ فيه ولا نظرٍ ولا اعتقادٍ.

ولهذا قال بعض السلف: أضعف العلم الرؤية، يعني أن تقول: رأيت فلاناً يفعل كذا، ولعله قد فعله ساهياً.

وقال إياس بن معاوية: لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولكن سله يصدقك.

ولهذا لم يذكر عنه أنه أصر على ذلك بعد إنكار عائشة رضي الله عنها، وكثيراً ما قد يفعل الرجل النبيل الشيء مع ذهوله عما في ضمنه من مفسدة، فإذا نُبِّه انْتَبَه.

وإذا كان (الفعل)[1] محتملاً لهذا ولما هو أكثر منه؛ لم يجز أن ينسب لأجله اعتقاد حِلِّ هذا إلى زيد رضي الله عنه، لا سيما وأم ولده إنما دخلت على عائشة تستفتيها وقد رجعت عن هذا العقد إلى رأس مالها كما تقدم.

فعلم أنهما لم يكونا على بصيرة منه، وأنه لم يتم العقد بينهما،

(١) في (ج)، (هـ): [النقل].

وقول السائلة لعائشة: أرأيت إن لم آخذ إلا رأس مالي، ثم تلاوة عائشة رضي الله عنها عليها: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] دليل بَيِّنٌ أن التغليظ إنما كان لأجل أنه ربا لا لأجل جهالة الأجل.

فإن هذه الآية إنما هي في التائب من الربا، وفي هذا دليل على بطلان العقد الأول إذا قصد التوسل به إلى الثاني.

وهذا هو الصحيح من مذهبنا وغيره.

ومما يشهد لمعنى العينة ما رواه أبو داود عن صالح بن رستم عن شيخ من بني تميم قال: خطبنا علي ـ أو قال: قال علي ـ: نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر وبيع الغرر وبيع الثمرة قبل أن تُدْرِك[1].

ورواه الإمام أحمد وسعيد بن منصور مبسوطاً[2] قال: قال علي: سيأتي على الناس زمان عضوض، يعض الموسرُ على ما في يديه، ولم يؤمر بذلك، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وينهد الأشرار ويستذل الأخيار، ويباع المضطرون. وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر[3]، وعن بيع الغرر، وبيع الثمرة قبل أن تطعم[4].

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٣٨٢)، وفي إسناده: صالح بن عامر، وقد أشار أبو داود إلى أنه خطأ. قلت: وصوابه أبو عامر وهو صالح بن رستم.

(٢) يفهم منه أنه عند أبي داود مختصر وهو عنده مبسوط أيضاً.

(٣) انظر في: بيع المضطر معالم السنن للخطابي ٣/ ٨٧.

(٤) أخرجه أحمد ١/ ١١٦، وابن حزم في المحلى ٩/ ٢٢، والبيهقي ٦/ ١٧ كلاهما من طريق سعيد بن منصور، وآخر الحديث في مسند أحمد بلفظ: «قبل =

وهذا وإن كان في راويه جهالة فله شاهد من وجه آخر، رواه سعيد قال: حدثنا هشيم، عن كوثر بن حكيم، عن مكحول قال: بلغني عن حذيفة أنه حدث عن رسول الله ﷺ: «إنَّ بَعْدَ زَمَانِكُمْ هَذَا زَمَاناً عَضُوضاً، يَعَضُّ المُوسِرُ عَلَى ما فِي يَدَيْهِ، ولَمْ يُؤْمَرْ بِذَلِكَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [سبأ: ٣٩] ويَنْهَدُّ شِرَارُ خَلْقِ اللَّهِ يُبَايِعُونَ كُلَّ مُضْطَرٍّ، أَلا إنَّ بَيْعَ المُضَطَرِّ حَرَامٌ، المُسْلِمُ أَخُو المُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ (وَلَا يَخُونُهُ)[١]، إنْ كَانَ عِنْدَكَ خَيْرٌ فَعُدْ بِهِ عَلَى أَخِيكَ، (وَلَا تَزِيدُهُ)[٢] هَلَاكاً إلَى هَلَاكِهِ»[٣].

وهذا الإسناد وإن لم تجب به حُجّةٌ فهو يعضد الأول، مع أنه خبر صدق، بل هو من دلائل النبوة، فإن عامة العينة إنما تقع من رجل مضطر إلى نفقة، يضن عليه الموسرون بالقرض إلا أن يربحوا في المئة ما أحبوا، فيبيعونه ثمن المئة بضعفها أو نحو ذلك.

ولهذا كره العلماءُ أن يكون أكثر بيع الرجل أو عامته نسيئة[٤]،

= أن تدرك»، ولفظه عند البيهقي: «قبل أن تطعم»، وكذا عند ابن حزم. وقد تكلم شيخ الإسلام على هذه الأحاديث صحة وضعفاً بما يكفي إن شاء الله.

(١) في (د): [ولا يحقره]، وفي (جـ) ونسخة في هامش (هـ): [يخذله]، وفي (هـ): [يحزنه]، والمثبت من (أ)، (ب) وهو الموافق لما في ابن حزم الذي روى الحديث من طريق سعيد.

(٢) هكذا في النسخ الخطية، وفي مطبوعة الفتاوى الكبرى [ولا تزده].

(٣) ليس في سنن سعيد المطبوع، وأخرجه ابن حزم ٩/٢٢ من طريق سعيد بالإسناد الذي ذكره المؤلف هنا.

(٤) قال الإمام أحمد: أكره للرجل أن لا يكون له تجارة غير العينة فلا يبيع بنقد. انظر: تهذيب السنن لابن القيم ٥/١٠٩.

لئلا يدخل في اسم العينة وبيع المضطر، فإن أعاد السلعة إلى البائع أو إلى آخر يعيدها إلى البائع عن احتيال منهم وتواطؤٍ لفظي أو عرفي؛ فهو الذي لا يُشكّ في تحريمه.

وأما إن باعها لغيره بيعاً [بتاتاً][1] ولم تعد إلى الأول بحال فقد اختلف السلف في كَرَاهتِهِ، ويسمونه التورق؛ لأن مقصوده الورق، وكان عمر بن عبد العزيز يكرهه، وقال: التورق آخيَّة الربا، وإياس بن معاوية يرخص فيه، وعن الإمام أحمد فيه روايتان منصوصتان، وأشار في رواية الكراهة إلى أنه مُضْطَرٌّ[2].

ولعل الحديث الذي رواه أسامة عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ» أخرجاه في الصحيحين[3]؛ إنما هو إشارة إلى هذا ونحوه، فإن ربا النسيئة يدخل في جميع الأموال في عموم الأوقات، بخلاف ربا الفضل، فإنه نادر لا يكاد يفعل إلا عند اختلاف صفة المالين، وهذا كما يقال: إنما العالم زيد، ولا سيف إلا ذو الفقار ـ يعني أنه هو الكامل في بابه ـ وكذلك النسيئة هي أعظم الربا (وكبره)[4].

يؤيد هذا المعنى ما صح عن ابن عباس أنه قال: إذا استقمت بنقد فبعت بنقد فلا بأس، وإذا استقمت بنقد فبعته بنسيئة فلا خير

---

(١) في (ج)، (هـ): [ثانياً]، وفي (ب)، (د): [ثابتاً]، والمثبت من (أ)، (ز).

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٢٩/٣٠٢ و٣٠٣، ٤٤٣، ٤٩٦، ٥٠١، ٥٠٢، الاختيارات ص١٩٠ بتحقيقي، مختصر الفتاوى المصرية ص٢٩٨.

(٣) أخرجه البخاري (٢١٧٩)، ومسلم (١٥٩٦)، وأحمد ٥/٢٠٠، ولفظ البخاري: «لا ربا إلا في النسيئة»، وما ذكره المؤلف أحد ألفاظ مسلم.

(٤) هكذا في جميع النسخ الخطية.

فيه، تلك ورق بورق. رواه سعيد وغيره[1].

يعني إذا قومتها بنقد ثم بعتها بنسأ كان مقصود المشتري اشتراء دراهم معجلة بدراهم مؤجلة، وهذا شأن المورقين، فإن الرجل يأتيه فيقول: أريد ألف درهم، فيخرج له سلعة تساوي ألف درهم، وهذا هو الاستقامة، تقول: أقمت السلعة وقوّمتها واستقمتها بمعنى واحدٍ، وهي لغة مكيّة معروفة بمعنى التقويم، فإذا قوّمتها بألف قال: اشترها بألفٍ ومئتين أو أكثر أو أقل.

فقول ابن عباس يوافق قول عمر بن عبد العزيز، وكذلك قال محمد بن سيرين: إذا أراد أن يبتاعه بنقد فليساومه بنقد، وإن كان يريد أن يبتاعه بنسأ فليساومه بنسأ، كرهوا أن يساومه بنقد، ثم يبيعه بنسأ، لئلا يكون المقصود بيع الدراهم بالدراهم.

وهذا من أبين دليل على كراهتهم لما هو أشد من ذلك.

وكذلك ما قد حفظ عن ابن عمر وابن عباس وغير واحد من السلف أنهم كرهوا بيع «دَهْ دُوازْدَهْ»[2]؛ لأن لفظهُ أبيعك العشرة باثني عشر، فكرهوا هذا الكلام لمشابهته الربا.

ومما يجوز أن يقصد به ذلك ما روى أبو داود في سننه عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ بَاعَ بَيْعَتَيْنِ في بَيْعَةٍ فَلَهُ أَوْكَسهُما أو الرِّبَا»[3].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق ٨/ ٢٣٦.

(٢) هكذا ضُبطت في (أ)، (ز)، وأخرج أثر ابن عمر عبد الرزاق ٨/ ٢٣٢ (١٥٠١٠)، وأثر ابن عباس أخرجه عبد الرزاق كذلك ٨/ ٢٣٣ (١٥٠١١).

(٣) أخرجه أبو داود (٣٤٦١)، والنسائي ٧/ ٣٩٥، والترمذي (١٢٣١)، والحاكم =

فإن للناس في تفسير البيعتين في بيعة تفسيرين[1]:

أحدهما: أن يقول: هو لك بنقد بكذا وبنسيئة بكذا، كما رواه سماك بن حرب عن عبد الرحمٰن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه قال: نهى رسول الله ﷺ عن صفقتين في صفقة[2].

قال سماك: الرجل يبيع البيع، فيقول: هو نسأ بكذا وبنقد بكذا وكذا. رواه الإمام أحمد[3].

وعلى هذا فله وجهان:

أحدهما: أن يبيعه بأحدهما مُبهماً، ويفترقا على ذلك، وهذا تفسير جماعة من أهل العلم، لكنه بعيد عن هذا الحديث، فإنه لا مدخل للربا هنا ولا صفقتين هنا، وإنما هي صفقة واحدة بثمن مبهم.

والثاني: أن يقول: هي بنقد بكذا أبيعكها بنسيئة بكذا، كالصورة التي ذكرها ابن عباس، فيكون قد جمع صفقتي النقد والنسيئة في صفقة واحدة، وجعل النقد معياراً للنسيئة.

وهذا مطابق لقوله ﷺ: «فَلَهُ أَوْكَسُهُمَا أَو الرِّبَا» فإن مقصوده حينئذ هو بيع دراهم عاجلة بآجلة، فلا يستحق إلا رأس ماله، وهو

= ٢/ ٤٥، والبيهقي ٥/ ٣٤٣ وصححه الترمذي والحاكم وهو كذلك إن شاء الله.

(١) ذكرهما ابن القيم في تهذيب السنن ٥/ ١٠٦ بما لا يخرج عما ذكره شيخ الإسلام هنا إلا أنه أوضح وأقرب.

(٢) أخرجه أحمد ١/ ٣٩٣ وابن حبان (١٠٥٣)، والبزار (١٢٧)، وعبد الرزاق (١٤٦٣٦)، وابن خزيمة (١٧٦)، والطبراني (٩٦٠٩)، من طرق عن سماك عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه، وقد اختلف فيه رفعاً ووقفاً، ورجح العقيلي في الضعفاء وقفه.

(٣) أخرجه أحمد ١/ ٣٩٨، والبزار (١٢٧٧).

أوكس الصفقتين، وهو مقدار القيمة العاجلة، فإن أخذ الزيادة فهو مرب.

التفسير الثاني: أن يبيعه الشيء بثمن على أن يشتري المشتري منه ذلك الثمن، وأولى منه أن يبيعه السلعة على أن يشتريها البائع بعد ذلك.

وهذا أولى بلفظ البيعتين في بيعة، فإنه باع السلعة وابتاعها، أو باع بالثمن وابتاعه، (وهذا)[1] صفقتان في صفقة حقيقة.

وهذا بعينه هو العينة المحرمة، وما أشبهها مثل أن يبيعه نسأ ثم يشتري بأقل منه نقداً، أو يبيعَهُ نقداً ثم يَشتري بأكثر منه نسأ، ونحو ذلك، فيعود حاصل هاتين الصفقتين إلى أن يعطيه دراهم ويأخذ أكثر منها، فسلعته عادت إليه، فلا يكون له إلا أوكس الصفقتين، وهو النقد، فإن ازداد فقد أربىٰ.

ومما يؤيد أنه قصد بالحديث هذا ونحوه؛ أن في حديث عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيعتين في بيعة وعن سلف وبيع. رواه الإمام أحمد[2].

وكلا هذين العقدين يؤولان إلى الربا.

وفي النهي عن هذا كله أوضح دلالة على النهي عن الحيل التي هي في الظاهر بيع وفي الحقيقة ربا.

ومما يبين أن هذا المعنى مقصود من الأحاديث أنه في حديث

---

(١) في (جـ)، (هـ): [وهذه]، والمثبت من (أ)، (ب)، (د)، (ز).

(٢) أخرجه أحمد ٢/ ١٧٤، وأصل الحديث بدون ذكر النهي عن بيعتين في بيعة، أخرجه أبو داود (٣٥٠٤)، والنسائي (٤٦١١)، والترمذي (١٢٣٤) وغيرهم.

ابن مسعود: «لَعَنَ اللَّهُ آكِلَ الرِّبَا ومُوكِلَهُ، وشَاهِدَيْهِ وَكَاتِبَهُ والمُحَلِّلَ والمُحَلَّلَ لَهُ»[1].

وقال: «مَا ظَهَرَ الرِّبَا والزِّنَا فِي قَوْمٍ إِلَّا أَحَلُّوا بِأَنْفُسِهِمْ عِقَابَ اللَّهِ»[2].

فدل على أن الربا والزنا قرينان في الاحتيال عليهما، وفي أن ذلك يوجب العقوبة كما تقدم بيانه.

ومما يؤيد هذا المعنى والمعنى المذكور في الوجه الذي قبله ما روى الشعبي عن ابن عمر قال: قال عمر على منبر النبي ﷺ: أما بعد، أيها الناس، إنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة: من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل، ثلاث وددت أن رسول الله ﷺ كان عهد إلينا فيهن عهداً ينتهى إليه: الجد والكلالة وأبواب من أبواب الربا. رواه الجماعة إلا ابن ماجه[3].

فإن هذا دليل على أن عمر رضي الله عنه قصد بيان الأسماء التي فيها إجمال، ورأى أن منها الخمر والربا، فإن منهما ما لا يَستريبُ أحد في تسميته رباً وخمراً، ومنهما ما قد تقع فيه الشبهة، وكان عنده علم عن النبي ﷺ أن اسم الخمر يعم كل ما خامر العقل، وهي كلمة جامعة لكل شراب مُسْكِرٍ، وأما الربا فلم يكن يحفظ فيه لفظاً جامعاً فقال فيما لم يتبينه: وأبواب من أبواب الربا.

---

(١) سبق تخريجه ص٦٩.

(٢) سبق تخريجه ص٦٩.

(٣) أخرجه البخاري (٤٦١٩)، ومسلم (٣٠٣٢)، وأبو داود (٣٦٦٩)، والنسائي (٥٥٨١)، والترمذي (١٨٧٤).

فعلم أن كثيراً مما يحسبه الناس بَيعاً هو ربا، فإن آية الربا من آخر القرآن نزولاً، فلم يعرف جميع أبواب الربا كثير من العلماء، ولهذا قام عمر ﷺ خطيباً في الناس، فقال: ألا إن آخر القرآن كان تنزيلاً آية الربا، ثم توفي رسول الله ﷺ قبل أن يبين لنا ـ وفي لفظ: قبل أن يفسرها لنا ـ فدعوا ما يريبكم إلى ما لا يريبكم، وفي لفظ آخر: فدعوا الربا والريبة[1].

وهذا مشهور محفوظ صحيح عن عمر ﷺ، أي اتقوا ما تعلمون أنه ربا وما تستريبون فيه، وهذا من فقهه ﷺ، فإن الله أحل البيع وحرّم الربا، فما استيقن أنه داخل في حد البيع دون الربا، أو الربا دون البيع فلا ريب فيه، وما جاز أن يكون داخلاً في أحدهما دون الآخر فقد اشتبه أمره، وهو الريبة، وليس هنا أصل متيقن حتى يرد إليه المشتبه، لأنا قد تيقنا أن الربا محرم، وهو اسم مجمل، ومنه ما هو مستثنى من جملة ما سمّي في اللغة بيعاً، واستثناء المجهول من المعلوم يوجب الجهالة في المستبقى إلا فيما علم أنه لا ربا فيه.

ويشهد لهذا حديث لا أحفظ الآن إسناده: «لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى فِيهِمْ إِلَّا مَنْ أَكَلَ الرِّبا، فَمَنْ لَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ أَصَابَهُ مِنْ غُبَاره»

---

(١) أخرجه أحمد ٣٦/١، وابن ماجه (٢٢٧٦)، وابن الضريس في فضائل القرآن (٢٣)، والطبري (٦٣٠٨)، وإسناده منقطع فإن ابن المسيب لم يسمع من عمر، لكن يظهر لي أن الأثر ثابت لأمرين: الأول أن ابن المسيب وإن كان لم يسمع عمر لكنه أدركه، وقد اهتم بجمع قضاياه وأقواله اهتماماً بالغاً، وكان يتلقى ذلك عن التابعين ويعتني بإثبات ذلك، فالغالب أنه سيأخذه عمن يقبل قوله. الأمر الثاني. أن لهذا الأثر شاهداً عن ابن عباس في البخاري (٤٥٤٤): آخر آية نزلت على النبي ﷺ آية الربا، وأغلب الظن أن ابن عباس أخذه عن عمر ﷺ، وإن لم يكن أخذه عن عمر فيبقى أنه شاهد يقوي الأثر.

ثم وجدت إسناده، رويناه من مسند الإمام أحمد قال:

ثنا هشيم، عن عبَّاد بن راشد، عن سعيد بن أبي خيرة، قال: ثنا الحسن منذ نحو من أربعين أو خمسين سنة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «يأتي على النَّاسِ زَمَانٌ يَأكُلُونَ فِيهِ الرِّبَا» قال: قيل له: الناس كلهم؟ قال: «مَنْ لَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ نَالَهُ مِنْ غُبَارِهِ»[1]، (ورواه أبو داود من حديث الحسن عن أبي هريرة)[2].

وما ذاك إلا بظهور المعاملات التي تستباح باسم البيع أو الهبة أو القرض أو الإجارة أو غير ذلك، ومعناها معنى الربا.

ويؤيد هذا ما أخرجاه في الصحيحين عن مسروق عن عائشة قالت: لما نزلت الآيات الأواخر من سورة البقرة في الربا؛ خرج رسول الله ﷺ فتلاهن في المسجد، وحرّم التجارة في الخمر[3].

فإن تحريمه التجارة في الخمر عقب نزول هذه الآيات لا بد أن يكون لمناسبة بين المنزل والمحرم.

وهذا ـ والله أعلم ـ لأن الخمر كانت قد حرمت قبل ذلك وقد يتَأوَّلُ الناس فيها أن المحرم عينها لا ثمنها، كما تأولت اليهود في الشحوم.

---

(١) أخرجه أحمد ٢/٤٩٤، وأبو داود (٣٣٣١)، والنسائي (٤٤٥٥)، وابن ماجه (٢٢٧٨)، وأبو يعلى (٦٢٣٣)، والبيهقي (٥/٢٧٥)، وإسناده ضعيف فإن الحسن البصري لم يسمع من أبي هريرة، وسعيد بن أبي خيرة لم يوثقه غير ابن حبان، ولا يعرف هذا الحديث إلا به.

(٢) ما بين القوسين في (ز) فقط.

(٣) أخرجه البخاري (٤٥٩)، ومسلم (١٥٨٠).

وقد وقع ذلك لبعض المتقدمين فيستحلون المحارم بنوع من التأويل.

والربا كذلك، فإن كثيراً من الناس يتأوَّل في استحلال كثير من المعاملات أنها بيع ليست ربا مع أن معناها معنى الربا، فكان تَحْرِيمُهُ للتجارة في الخمر إذ ذاك حسماً لمادة التأويل في استحلال المحرمات، وكان هذا البيان عقب آية الربا مناسباً، لأن الربا آخر ما حرمه الله سبحانه، فذكر النبي ﷺ عقبه ما دل الأمة على المنع من التأويلات التي يستباح بها الخمر والربا والزنا وغيرها.

ثم إنه أخبر في الحديث أن الذين يستحلون هذه المحارم بنحلها أسماء غير الأسماء الحقيقية يمسخون قردة وخنازير، [ولذلك][1] عمر رضي الله عنه أمر بترك الأشربة المسكرة كلها وبترك الريب التي لا يعلم أنها بيع حلال، بل يمكن أنها ربا.

وهذا كله يدل على تشابه معاني هذه الأحاديث وتوافقها أمراً وإخباراً.

وهذه الآثار كلها إذا تأملها الفقيه تبين أنها من مشكاة واحدة، وعلم أن الاعتبار بحقيقة العقود ومقاصدها التي تؤول إليها والتي قصدت بها، وأن الاحتيال لا يرفع هذه الحقيقة، وهذا بيّن إن شاء الله تعالى.

○ الوجه الثاني عشر ○

أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات. فتجعل الشيء حلالاً أو حراماً،

---

(١) في (د): [وكذلك].

وصحيحاً أو فاسداً، أو صحيحاً من وجه، فاسداً من وجه، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة، وصحيحة أو فاسدة.

ودلائل هذه القاعدة كثيرة جداً:

منها: قوله سبحانه: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨] وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ﴾ [البقرة: ٢٣١] فإن ذلك نص في أن الرجعة إنما ثبتت لمن قصد الصلاح دون الضِّرار.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٢٢٩] إلى قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩] إلى قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فإنه دليل على أن الخلع المأذون فيه إذا خيف أن لا يقيم الزوجان حدود الله، وأن النكاح الثاني إنما يباح إذا ظنا أن يقيما حدود الله.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢] فإن الله سبحانه إنما قدم على الميراث وصية من لم يضار الورثة بها، فإذا وصّى ضراراً كان ذلك حراماً، وكان للورثة إبطاله، وحرُمَ على الموصَى له أخذه بدون رضاهم.

وكذلك قال بعد ذلك: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء: ١٣، ١٤] وإنما ذكر الضرار في هذه الآية دون التي قبلها؛ لأن الأولى تضمنت ميراث العمودين، والثانية تضمنت ميراث الأطراف من الزوجين

والإخوة، والعادة أن المُوصِيَ قد يضار زوجته وإخوته، ولا يكاد يضار ولده، ولكن الضرار نوعان: جنف وإثم، فإنه قد يقصد مُضارتهم، وهو الإثم، وقد يُضَارهم من غير قصد، وهو الجنف، فمتى أوصى بزيادة على الثلث فهو مضار قصد أو لم يقصد، فترد هذه الوصية، وإن وصى بدونه ولم يعلم أنه قصد الضرار [فنمضيها][1]، فإن علم الموصَى له أنه إنما أوصى له ضراراً لم يحل له الأخذ، ولو اعترف الموصِي إني إنما أوصيت ضِراراً لم يجز إعانته على إمضاء هذه الوصية ووجَبَ ردها في مقتضى هذه الآية.

ومن ذلك أن جذاذ النخل عمل مباح في أي وقت شاء صاحبه، ولما قصد أصحابه في الليل حرمان الفقراء عاقبهم الله بإهلاكه، وقال: ﴿وَلَعَذَابُ ٱلْأَخِرَةِ أَكْبَرُ﴾ [القلم: ٣٣] ثم جاءت السنة عن النبي ﷺ بكراهة الجذاذ في الليل[2]، لكونه مظنة لهذا الفساد وذريعة إليه، ونص عليه العلماء أحمد وغيره.

ومن ذلك ما روى وكيع بن الجراح عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز عن أبي طعمة مولاهم وعبد الرحمٰن بن عبد الله الغافقي أنهما سمعا ابن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ: «لُعِنَتِ الخَمْرَةُ عَلَى عَشَرَةِ وُجُوهٍ، لُعِنَتِ الخَمْرَةُ بِعَيْنِهَا، وشَارِبُهَا وسَاقِيهَا، وبَائِعُهَا ومُبْتَاعُهَا، وعَاصِرُهَا ومُعْتَصِرُهَا، وَحَامِلُها والمَحْمُولَةُ إِلَيْهِ، وآكِلُ ثَمَنِهَا»[3].

---

(١) في (ب)، (د): [فيمضيها]، وفي (أ)، (ز) بدون نقط، والمثبت من (هـ).

(٢) أخرجه البزار (٨٨٤) ـ كشف الأستار ـ وقال: لا نعلمه عن عائشة إلا من هذا الوجه، وعنبسة حدث بأحاديث لم يتابع عليها وهو لين الحديث.اهـ، فالحديث ضعيف لضعف عنبسة ولكونه تفرد.

(٣) أخرجه أحمد ٢/ ٢٥، وأبو داود (٣٦٧٤)، وابن ماجه (٣٣٨٠)، وابن أبي =

رواه الإمام أحمد وابن ماجه وأبو داود، ولفظه: «لَعَنَ اللَّهُ الخَمْرَ» ولم يذكر: «وَآكِلُ ثَمَنِها»، ولم يقل: «عَشَرةٍ»، وقال بدل «أبي طعمة»: «أبو علقمة».

والصواب «أبو طعمة»، وأبو طعمة هذا قال فيه محمد بن عبد الله بن عمار الموصلي: ثقة، ولم نعلم أحداً طعن فيه، وعبد العزيز بن عمر ووكيع ثقتان نبيلان، فثبت أنه حديث جيّد.

وقد رواه الجوزجاني وغيره من حديث عبد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه[1]، ومن حديث ثابت بن يزيد الخولاني عن ابن عمر[2]، وهي طرق يصدق بعضها بعضاً.

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ مثل هذا الحديث. رواه الترمذي وابن ماجه[3].

وعن ابن عباس نحوه. رواه الإمام أحمد[4].

= شيبة ٦/ ٤٤٧، وأبو يعلى (٥٥٩١)، والبيهقي ٨/ ٢٨٧ وغيرهم، وإسناده صحيح وله شواهد سيذكرها المؤلف رحمه الله.

(١) أخرجه أحمد ٢/ ٩٧، وأبو يعلى (٥٥٨٣)، والطبراني في الصغير (٧٥٣)، والبيهقي في الشعب (٥٥٨٣) وقال الطبراني: «لم يروه عن عبد الله بن عبد الله بن عمر إلا سعيد المدني، تفرد به فليح.اهـ. قلت: لكن له شواهد تعضده، وانظر تخريج الحديث السابق والكلام عليه.

(٢) أخرجه الحاكم ٤/ ١٤٤، والبيهقي ٨/ ٢٨٧، إلا أن مستدرك الحاكم فيه: أخبرني عبد الرحمن بن شريح الخولاني، أما البيهقي فعنده: عن ثابت بن يزيد الخولاني، كما ذكر المؤلف رحمه الله.

(٣) أخرجه الترمذي (١٢٩٥)، وابن ماجه (٣٣٨١).

(٤) أخرجه أحمد (١/ ٣١٦)، والحاكم ٤/ ١٤٥، والطبراني في الكبير (١٢٩٧٦)، وعبد بن حميد (٦٨٦)، وابن حبان (٥٣٥٦).

وفي الباب عن ابن مسعود أيضاً[1].

فوجه الدلالة أن النبي ﷺ لعن عاصر الخمر ومعتصرها، ومعلوم أنه إنما يعصر عنباً، فيصير عصيراً، ثم بعد ذلك قد يخمر وقد لا يخمر، لكن لما قصد بالاعتصار تصييره خمراً استحق اللعنة، وذلك إنما يكون على فعل محرم، فثبت أن عصير العنب لمن يتخذه خمراً محرمٌ، فتكون الإجارة عليه باطلة، والأجرة محرمة، وإذا كانت الإجارة على منفعته التي يعين بها غيره في شيء قد قصد به المعصية إجارة محرمة باطلة، فبيع نفس العنب أو العصير لمن يتخذه خمراً أقرب إلى التحريم والبطلان؛ لأنه أقرب إلى الخمر من عمل العاصر، وقد يدخل ذلك في قوله: «وبائعها ومبتاعها وحاملها والمحمولة إليه وآكل ثمنها»، يدخل في هذا عين الخمر وعصيرها وعنبها كما دخل العنب والعصير في العاصر والمعتصر، لأن من هؤلاء الملعونين من لا يتصرف إلا في عين الخمر كالساقي والشارب، ومنهم من لا يتصرف إلا في العنب والعصير كالعاصر والمعتصر، ومنهم من يتصرف فيهما جميعاً.

يبين ذلك ما روى الإمام أحمد بإسناده عن مصعب بن سعد قال: قيل لسعد ـ يعني ابن أبي وقاص، أحد العشرة ـ: تبيع عنباً لك لمن يتخذه عصيراً؟ فقال: بئس الشيخ أنا إن بعت الخمر[2].

وعن محمد بن سيرين قال: كانت لسعد بن مالك أرض فيها عنب، فجاء قَيِّمُهُ عليها، فقال: إن عنبها قد أدرك فما نصنع به؟ قال:

---

(١) أخرجه البزار ١/ ٢٦ ـ كشف الأستار ـ، والطبراني في الكبير (١٠٠٥٦).

(٢) لم أجده في المسند، وأخرج نحوه النسائي (٥٧١٦)، وعبد الرزاق ٩/ ٢١٨ (١٦٩٩٣)، وابن أبي شيبة ٤/ ٤٦٤.

بيعوه، قال: إنه أكثر من ذلك، قال: اصنعوه زبيباً، قال: إنه لا يجيء زبيباً، قال: فركب سعد، وركب معه ناس حتى إذا أتوا الأرض التي فيها العنب، أمر بعنبها فنزع من أصوله وحرثها[1].

وعن عَقَّار بن المغيرة بن شعبة قال: سألت ابن عمر: أتبيع لي عنباً عصيراً؟ فقال: لا، ولكن زببه ثم بعه[2].

وفي رواية أن عبد الله بن عمر سئل عن بيع العصير؟ فقال: لا يصلح، قال: فقلت: فشربه؟ قال: لا بأس به.

وقال أحمد: نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة[3].

ثم في معنى هؤلاء كل بيع أو إجارة أو هبة أو إعارة تعين على معصية إذا ظهر القصد، وإن جاز أن يزول قصد المعصية مثل بيع السلاح للكفار أو للبغاة أو لقطاع الطريق أو لأهل الفتنة، وبيع الرقيق لمن يعصي الله فيه إلى غير ذلك من المواضع، فإن ذلك قياس بطريق الأولى على عاصر الخمر، ومعلوم أن هذا إنما استحق اللعنة وصارت إجارته وبيعه باطلاً إذا ظهر له أن المشتري والمستأجر يريد التوسل بماله ونفعه إلى الحرام، فيدخل في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى

---

(١) انظر تخريج الحديث السابق.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة ٤/ ٤٦٤، وفيه: «عن عفان عن المغيرة..» والصواب: «عن عقار». انظر: تهذيب التهذيب ٧/ ٢٣٧.

(٣) أخرجه البزار ٤/ ١١٧ ـ كشف الأستار ـ، والطبراني في الكبير ١٨/ ١٣٦، والبيهقي ٥/ ٣٢٧، والعقيلي ٤/ ١٣٩ ورجح البيهقي وقفه، وذكره البخاري في صحيحه فقال: وكره عمران بن حصين بيعه في الفتنة. اهـ.

ذكره في باب بيع السلاح في الفتنة وغيرها. ولو ثبت عنده شيء مرفوع إلى النبي ﷺ لم يتركه ويذكر الموقوف.

﴿ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾ [المائدة: ٢]. ومن لم يُراع المقاصد في العقود يلزمه أن لا يلعن العاصر، وأن يجوّز له أن يعصر العنب لكل أحد، وإن ظهر له أن قصده التخمير، لجواز تبدل القصد، ولعدم تأثير القصد عنده في العقود، وقد صرحوا بذلك، وهذا مخالفة بيّنة لسنة رسول الله ﷺ.

ويؤيد هذا ما رواه الإمام أبو عبد الله بن بطة بإسناده عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ حَبَسَ العِنَبَ أيَّامَ القطَافِ حَتَّى يَبِيعَهُ مِنْ يَهُوديٍّ أوْ نَصْرَانِيٍّ أوْ مَنْ يَتَّخذُهُ خَمْراً فَقَد تَقحَّم النَّارَ عَلَى بَصِيرَةٍ»(١).

ومن ذلك ما روي عن عمرو بن أبي عمرو عن المطلب بن عبد الله بن حنطب عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال: «صَيْدُ البَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ وَأنْتُمْ حُرُمٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَو يُصَدْ لَكُمْ». رواه الخمسة إلا ابن ماجه(٢).

وقال الشافعي ﷺ: هذا أحسن حديث في هذا الباب وأقيس،

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط ٥/ ٢٩٤، وإسناده ضعيف جداً بل قال الذهبي: موضوع.
وله ثلاث علل:
١ ـ تفرد أحمد بن منصور المروزي بالحديث كما قال الطبراني.
٢ ـ في إسناده الحسن بن مسلم اتهمه الذهبي بوضع هذا الحديث.
٣ ـ وفي إسناده أيضاً عبد الكريم بن عبد الكريم، قال أبو حاتم: لا أعرفه وحديثه يدل على الكذب.

(٢) أخرجه أحمد ٣/ ٣٦٢، وأبو داود (١٨٥١)، والنسائي (٢٨٢٧)، والترمذي (٨٤٦)، والحاكم ١/ ٤٥٢، والدارقطني ٢/ ٢٩٠، والبيهقي ٥/ ١٩٠ وغيرهم، وفيه انقطاع فهو من رواية المطلب بن عبد الله عن جابر، ولم يسمع منه كما قال أبو حاتم والترمذي.

وهو كما قال الشافعي، فإنه قد صح عن النبي ﷺ حديث الصعب بن جثامة أنه أهدى له لحم حمار وحشي فرده، وقال: «إِنَّا لَمْ نَرُدَّهُ عَلَيْكَ إِلَّا أَنَّا حُرُمٌ»(١).

وكذلك صح هذا المعنى من حديث زيد بن أرقم(٢).

وصح عنه حديث أبي قتادة لما صاد لحم الحمار الوحشي، فأذن النبي ﷺ لأصحابه المحرمين في الأكل منه(٣).

وكذلك صح هذا المعنى من حديث طلحة(٤) وغيره(٥).

ولا محمل لهذه الأحاديث المختلفة إلا أن يكون أباحه لمحرمٍ لم يُصَدْ له، ورده حيث ظن أنه قد صيد له(٦).

ولهذا ذهب طائفة من السلف إلى تحريم لحم الصيد على المحرم مطلقاً، وذهب آخرون منهم أبو حنيفة إلى إباحته للمحرم مطلقاً، وكان هذا القول أقيس عند من لم يعتبر المقاصد، لأن الله سبحانه قال: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ﴾ [المائدة: ٩٦].

فحرَّم على المحرم صيد البر دون طعامه، وصيده ما صيد منه حياً، وطعامه ما كان قد مات.

---

(١) أخرجه البخاري (١٨٢٥)، ومسلم (١١٩٣)، ومالك ١/ ٥٧، وأحمد ٤/ ٣٧، والترمذي (٨٤٩)، والنسائي (٢٨١٩)، وابن ماجه (٢٠٩٠) وغيرهم.
(٢) أخرجه مسلم (١١٩٥)، وأحمد ٤/ ٣٦٧، والنسائي (٢٨٢١) وغيرهم.
(٣) أخرجه البخاري (١٨٢١)، ومسلم (١١٩٦)، ومالك ٢/ ١٨٦، والترمذي (٨٥٠).
(٤) أخرجه مسلم (١١٩٧)، والنسائي (٢٨١٧).
(٥) كحديث علي بن أبي طالب ﷺ عند أحمد ١/ ١٠٠، وأبي داود (١٨٤٩).
(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٢٦/ ١٧٤، ١٧٥.

فظهر أنه لم يحرم أكل لحمه، لا سيما وقد قال: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] وإنما أراد بالصيد نفس الحيوان الحي، فعلم أنه هو المحرم، ولو قصد تحريمه مطلقاً لقال: «لحم الصيد» كما قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]. فلما بينت سنة رسول الله ﷺ معنى كتاب الله ودلت على أن الصيد إذا صاده الحلال للمحرم وذبحه لأجله كان حراماً على المحرم، ولو أنه صاده اصطياداً مطلقاً وذبحه، كان حلالاً له وللمحرم، مع أن الاصطياد والذكاة عمل حسي أثرت النية فيه بالتحليل والتحريم؛ عُلم بذلك أن القصد مؤثر في تحريم العين التي تباح بدون القصد، وإذا كان هذا في الأفعال الحسية ففي الأقوال والعقود أولى.

يوضح ذلك أن المحرم إذا صاد الصيد أو أعان عليه بدلالة أو إعارةِ آلةٍ أو نحو ذلك صدر منه فعل ظهر به تحريم الصيد عليه، لكونه استُحِل بفعل محرم، فصار كذكاته مع القدرة عليه في غير الحلق، أما إذا لم يعلم ولم يشعر وإنما الحلال قصد أن يصيده ليضيفه به أو ليهبه له أو ليبيعه إياه، فإن الله سبحانه حرمه عليه بنيةٍ صدرت من غيره لم يشعر بها، لئلا يكون للمحرم سبب في قتل الصيد بوجه من الوجوه، وليتم حرمة الصيد وصيانته من جهة المحرم بكل طريق، فإذا ذبح الصيد بغير سَبَب منه لا ظاهراً ولا باطناً؛ جاز له أن يأكل لحمه ضمناً وتبعاً لا أصلاً وقصداً.

فإذا كان هذا في الصيد فمعلوم أن من حرم الله سبحانه عليه امرأته بعد الطلاق وأباحها له إذا تزوجت بغيره، فهو بمنزلة من حرم الله سبحانه عليه الصيد وأحلّه له إذا ذبحه غيره، فإذا كان ذلك

الغير إنما قصد بالنكاح أن تعود إلى الأول، فهو كما لو قصد ذلك الغير بالذبح أن يحل للمحرم. فإن المناكح والذبائح من باب واحد، كل منهما على الحظر حتى يفعل السبب المبيح على الوجه المشروع.

ويتأيد هذا من وجه آخر، وهو أن الذبح لا يحل البهيمة حتى يقصد به أكلها، فلو قصد به جعلها غرضاً ونحو ذلك لم تحل، فكذلك النكاح والبيع وغيرهما إن لم يقصد به الملك المقصود بهذه العقود لم يفد حكمه إذا قصد الإحلال للغير أو إجازة قرض بمنفعة أو غير ذلك.

ومن ذلك ما روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً بِصدَاقٍ يَنْوي أنْ لا يُؤَدِّيَهُ إلَيْهَا فَهُو زَانٍ، وَمَنْ ادَّانَ دَيْناً يَنْوِي أنْ لا يَقْضِيَهُ فَهُوَ سَارِقٌ»[1]. رواه أبو حفص العكبري[2] بإسناده.

فجعل النبي ﷺ المشتري والمستنكح إذا قصدا أن لا يؤديا العوض بمنزلة من استحل الفرج والمال بغير عوض، فيكون كالزاني والسارق في الإثم.

يؤيد هذا ما خرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَخَذَ أَمْوَالَ النَّاسِ يُرِيدُ أَدَاءَهَا أَدَّاهَا اللَّهُ عَنْهُ، وَمَنْ أَخَذَهَا يُرِيدُ إتْلَافَهَا أَتْلَفَهُ اللَّهُ»[3].

---

(١) أخرجه البزار (١٤٣٠)، وقال الهيثمي: في إسناده محمد بن أبان الكوفي وهو ضعيف.

(٢) عمر بن محمد بن رجاء أبو حفص العُكْبَري، حدث عن عبد الله بن الإمام أحمد وعن غيره، وحدث عنه ابن بطة وغيره، وكان شديداً على الرافضة جداً، توفي سنة ٣٣٩هـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ. مختصر طبقات الحنابلة للنابلسي ص٣١٩.

(٣) أخرجه البخاري (٢٣٨٧)، وأحمد ٢/ ٣٦١، وابن ماجه مختصراً (٢٤١١)، =

فهذه النصوص كلها تدل على أن المقاصد تغير أحكام التصرفات من العقود وغيرها، والأحكام تقتضي ذلك أيضاً، فإن الرجل إذا اشترى أو استأجر أو اقترض ونوى أن ذلك لموكله أو لموليه كان له وإن لم يتكلم به في العقد، وإن لم ينوه له وقع الملك للعاقد، وكذلك لو تملك المباحات من الصيد والحشيش وغير ذلك، ونوى أنه لموكله وقع الملك له عند أكثر الفقهاء، والدليل عليه حديث سعد لما اشترك هو وابن مسعود وعمار في غنيمة بدر[1].

نعم لا بد في النكاح من تسمية الموكل؛ لأنه معقود عليه بمنزلة السلعة في البيع فافتقر العقد إلى تعيينه لذلك، لا لأجل أنه معقود له، وإذا كان القول والفعل الواحد يوجب الملك لمالكين مختلفين عند تغير النية ثبت أن للنية تأثيراً في التصرفات.

ومن ذلك أنه لو قضى عن غيره ديناً أو أنفق عليه نفقة واجبةً ونحو ذلك ينوي التبرع والهبة لم يملك الرجوع بالبدل، وإن لم ينو فله الرجوع إن كان قد عمل بإذنه وفاقاً وبغير إذنه على خلاف فيه، فصورة الفعل واحدة وإنما اختلفت. هل هو من باب المعاوضات أو من باب التبرعات بالنية؟

ومن ذلك أن الله سبحانه حَرَّمَ أن يدفع الرجل إلى غيره مَالاً

= والبيهقي ٥/ ٣٥٤، والبغوي (٢١٤٦).

(١) أخرجه أبو داود (٣٣٨٨)، والنسائي ٧/ ٢٨٠، وابن ماجه (٢٢٨٨) من حديث أبي عبيدة عن أبيه عبد الله بن مسعود قال المنذري: «وهو منقطع فإن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه» مختصر سنن أبي داود للمنذري ٥/ ٥٣، لكن هذا الانقطاع لا يوجب ضعف الحديث. قال ابن رجب: «وأبو عبيدة وإن لم يسمع من أبيه إلا أن أحاديثه عنه صحيحة، تلقاها عن أهل بيته الثقات العارفين بحديث أبيه، قاله ابن المديني وغيره». فتح الباري لابن رجب ٧/ ٣٤٢.

رِبَويًّا بمثله على وجه البيع إلا أن يتقابضا، وجوّز الدفع على وجه القرض، وقد اشتركا في أن هذا يقبض دراهم ثم يعطي مثلها بعد العقد، وإنما فرّق بينهما للمقاصد، فإن مقصود القرض إرفاق المقترض ونفعه، ليس مقصوده المعاوضة والربح، ولهذا شبه بالعارية، حتى سماه رسول الله ﷺ: «مَنِيحَةَ الوَرِقِ»[1]، فكأنه أعاره الدراهم ثم استرجعها منه، لكن لم يمكن استرجاع العين فاسترجع المثل، فهو بمنزلة من تبرع لغيره بمنفعة ماله ثم استعاد العين، وكذلك لو باعه درهماً بدرهمين كان رباً محرماً، ولو باعه درهماً بدرهم ووهبه درهماً هبة مطلقة لا تعلق لها بالبيع ظاهراً ولا باطناً؛ كان ذلك جائزاً. فلولا اعتبار المقاصدِ والنيات؛ لأمكن كل مرب إذا أراد أن يبيع ألفاً بألف وخمس مئة لاختلاف النقد أن يقول: بعتك ألفاً بألف ووهبتك خمس مئة، لكن باعتبار المقصد يعلم أن هذه الهبة إنما كانت لأجل اشترائه منه تلك الألف، فتصير داخلة في المعاوضة، وذلك لأن الواهب لا يهب إلا للأجر، فتكون صدقة، أو لكرامة الموهوب له فتكون هدية، أو لمعنى آخر، فيعتبر ذلك المعنى، كما لو وهب للمقرض أو وهب لعامل الزكاة شيئاً ونحو ذلك، كما سنذكره إن شاء الله تعالى في حديث ابن اللتبية.

والمقرض المحض ليس له غرض أن يرجع إليه إلا مثل ماله جنساً ونوعاً وقدراً، بخلاف البائع، فإنه لا يبيع درهماً بدرهم يساويه من كل جهة نسيئة، فإن العاقل لا غرض له في مثل هذا، وإنما يبيع أحدهما بالآخر، لاختلاف الصفة، مثل أن يكون أحدهما أرفع سكة

---

(١) أخرجه أحمد ٤/ ٢٧٢، والبزار (٩٤٨) من حديث النعمان بن بشير، وأخرجه الترمذي (١٩٥٧)، وابن حبان (٥٠٩٦)، وأحمد ٤/ ٢٨٥ من حديث البراء.

أو مصوغاً أو أجود فضة إلى غير ذلك من الصفات، فإذا قابلت الصفة جنسها في البيع لم يكن لها قيمة.

وفي باب الغصب والإتلاف والقرض يعتبرها الشارع؛ لأن العوض هناك ثبت شرعاً لا شرطاً، فصار ما اعتبره الشارع في القرض والإتلاف لا يقصد في البيع، وما يقصد في البيع أهدره الشارع.

ثم الذي يُمَيِّزُ بين هذا التصرف وهذا هو القصد والنية، فلولا مقاصد العباد ونياتهم لما اختلفت هذه الأحكام.

ثم الأسماء تتبع المقاصد، ولا يجوز لأحد أن يظن أن الأحكام اختلفت بمجرد اختلاف ألفاظٍ لم تختلف معانيها ومقاصدها، بل لمّا اختلفت المقاصد بهذه الأفعال اختلفت أسماؤها وأحكامُها، وإنما المقاصد حقائق الأفعال وقوامها، وإنما الأعمال بالنيات.

ومما يدل على ذلك عقود المكره وأقواله مثل بيعه وقرضه ورهنه ونكاحه وطلاقه ورجعته ويمينه ونذره وشهادته وحكمه وإقراره وردّته وغير ذلك من أقواله، فإن هذه الأقوال كلها منه ملغاة مهدرة، وأكثر ذلك مجمع عليه، وقد دل على بعضه القرآن مثل قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقوله ﷻ: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [آل عمران: ٢٨] والحديث المأثور: «عُفِيَ لأُمَّتِي عَن الخَطأ وَالنِّسْيَانِ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»(١).

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥)، والطحاوي في شرح معاني الآثار ٣/ ٩٥، والدارقطني ٤/ ١٧١، والحاكم ٢/ ١٩٨، وابن حبان (٧١٧٥) من حديث ابن عباس، وألفاظها تختلف اختلافاً يسيراً عما ذكره المؤلف، فعند بعضهم: «إن الله تجاوز. . .» وعند بعضهم الآخر: «إن الله وضع. . . .»، وللحديث شواهد لكن قال عنها أبو حاتم في العلل ١/ ٤٣١: «هذه أحاديث منكرة كأنها =

وقوله ﷺ: «لَا طَلَاقَ وَلَا عِتَاقَ فِي إِغْلَاقٍ»[1] أي في إكراه.

إلى ما في ذلك من آثار الصحابة.

فنقول: معلوم أن المكره قد أتى باللفظ المقتضي للحكم، ولم يَثْبُت حكم اللفظ؛ لأنه لم يقصد الحكم، وإنما قصد دفع الأذى عن نفسه، فصار عدم الحكم لعدم قصده وإرادته بذلك اللفظ، وكونه إنما قصد به شيئاً آخر غير حكمه، فعلم أن نفس اللفظ ليس مقتضياً للحكم اقتضاء الفعل أثره، فإنه لو قتل أو غصب أو أتلف أو بخس البائع مكرهاً لم نقل أن ذلك القتل أو الغصب أو الإتلاف أو البخس فاسد، بخلاف ما لو عقد. فكذلك المحتال لم يقصد الحكم المقصود بذلك اللفظ الذي احتال به، وإنما قصد معنى آخر مثل البيع الذي

= موضوعة».اهـ. وقال عن حديث ابن عباس: «لا يصح هذا الحديث ولا يثبت إسناده»، وكذلك ضعف هذه الأحاديث الإمام أحمد كما في العلل ومعرفة الرجال ١/٥٦١ فقد سأله ابنه عبد الله عن الحديث من رواية ابن عباس، وابن عمر فأنكره جداً وقال: ليس يروى فيه إلا عن الحسن عن النبي ﷺ.اهـ. فرجح رواية الحسن المرسلة. هكذا في رواية عبد الله بينما رجح في رواية مهنّا أنه موقوف على ابن عباس قوله، ذكره ابن رجب في جامع العلوم والحكم ص٣٥١. والخلاصة أن الأئمة يرون هذه الأحاديث معلولة، أما المتأخرون فهم يصححون هذه الأحاديث بطرقها وشواهدها وكذلك يصححها ابن حزم رحمه الله. والصواب إن شاء الله مع الحفاظ المتقدمين ولا يناسب هذا الموضع أكثر من ذلك والله أعلم.

(١) أخرجه أحمد ٦/٢٧٦، وأبو داود (٢١٩٣)، وابن ماجه (٢٠٤٦)، والدارقطني ٤/٣٦، والحاكم ٢/١٩٨، والبيهقي ١٠/٦١ من حديث عائشة. وهو حديث ضعيف في إسناده ابن إسحاق، ومحمد بن عبيد بن أبي صالح وهو ضعيف، وضعف الحديث أبو حاتم كما في العلل ١/٤٣٢، والذهبي في تعقبه للحاكم. تنبيه: في إسناد ابن ماجه: عبيد بن أبي صالح، وهو وهم نبّه إليه المزي في تهذيب الكمال ٢٦/٦٣.

يتوسل به إلى الربا والتحليل الذي يتوسل به إلى رد المرأة إلى زوجها، لكن المكره قصده دفع الظلم عن نفسِه، وهذا قصده التوسل إلى غرض رديءٍ، فالمكره والمحتال يشتركان في أنهما لم يقصدا بالسبب حكمه ولا باللفظ معناه، وإنما قصدا التوسل بذلك اللفظ وظاهر ذلك السبب إلى شيء آخر غير حكم السبب، لكن أحدهما راهب قصده دفع الضرر، ولهذا يحمد على ذلك، والآخر راغب قصده إبطال حق وإثبات باطل، ولهذا يذم على ذلك، فالمكره يبطل حكم السبب فيما عليه وفيما له؛ لأنه لم يقصد واحداً منهما.

وأما المحتال فيبطل حكم السبب فيما احتال عليه، وأما فيما سوى ذلك فقد تختلف الحال فيه، كما سننبه عليه إن شاء الله تعالى.

ومن ظهر أنه محتال كمن ظهر أنه مكره، ومن ادعى ذلك كمن ادعى ذلك، لكن المكره لا بد أن يظهر إكراهه بخلاف المحتال.

ومما يدخل في هذا الباب عقود الهزل وعقود التلجئة إلا أن في ذلك تفصيلاً وخلافاً يحتاج بعضه إلى أن يحتج له، لا يحتج به، ويحتاج بعضه إلى أن يجاب عنه.

فنقول: الهازل هو الذي يتكلم بالكلام من غير قصدٍ لموجبه وإرادةٍ لحقيقة معناه، بل على وجه اللعب، ونقيضه الجاد، وهو الذي يقصد حقيقة الكلام، كأنه مشتق من جدَّ فلان: إذا عظم واستغنى وصار ذا حظ.

والهزل من هَزُل: إذا ضعف وضَؤُلَ، كأن الكلام الذي له معنى بمنزلة الذي له قوام من مال وشرفٍ، والذي لا معنى له بمنزلة الخلو مما يقيمه ويمسكه.

والتلجئة أن يتواطأ اثنان على إظهار العقد أو صفة فيه أو الإقرار أو نحو ذلك، صورة من غير أن يكون له حقيقة، مثل الرجل الذي يريد ظالم أن يأخذ ماله فيواطئ بعض من يُخَافُ على أن يبيعه إياه صورة ليندفع ذلك الظالم، ولهذا سمي تلجئة.

وهو في الأصل مصدر لَجَّأْتُهُ إلى هذا الأمر تلجئة[1]؛ لأن الرجل ألجئ إلى هذا الأمر، ثم صار كل عقد قصد به السمعة دون الحقيقة يسمى تلجئة، وإن قصد به دفع حق أو قصد به مجرد السمعة عند الناس.

فأما الهازل فقد جاء فيه الحديث المشهور عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، والرَّجْعَةُ». رواه أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن غريب[2].

وعن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ نَكَحَ لَاعِباً، أَوْ طَلَّقَ لَاعِباً، أَوْ أَعْتَقَ لَاعِباً فَقَدْ جَازَ»[3].

وعن عمر بن الخطاب قال: أربع جائزات إذا تكلم بهن:

---

(١) ألجأته إليه ولجَّأته بالهمزة والتضعيف: اضطررته وأكرهته. المصباح المنير ص٢١٠.

(٢) أخرجه أبو داود (٢١٩٤)، والترمذي (١١٨٤)، وابن ماجه (٢٠٣٩)، والدارقطني ٣/٢٥٦، والحاكم ٢/١٩٨، والبغوي (٢٣٥٩)، وابن الجارود (٧١٢)، وسعيد بن منصور (١٦٠٣)، وإسناده ضعيف فيه عبد الرحمن بن أدرك، قال عنه النسائي: منكر الحديث.اهـ. وللحديث شواهد لكنها لا تقويه لشدة ضعفها، وفي الباب آثار عن الصحابة سيذكرها المؤلف رحمه الله. وقال الترمذي: العمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم.اهـ.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة ٤/١١٩ (١٨٤٠٠).

الطلاق، والعتاق، والنكاح والنذر[1].

وعن علي قال: ثلاث لا لعب فيهن: الطلاق، والعتاق، والنكاح[2].

وعن أبي الدرداء قال: ثلاث اللعب فيهن كالجد: الطلاق، والنكاح، والعتق[3].

وعن عبد الله بن مسعود قال: النكاح جدّه ولعبه سواء، كما أن الطلاق جدّه ولعبه سواء[4].

رواهن أبو حفص العكبري.

فأما طلاق الهازل فيقع عند العامة[5]، وكذلك نكاحه صحيح كما هو في متن الحديث المرفوع.

وهذا هو المحفوظ عن الصحابة والتابعين، وهو قول الجمهور، وحكاه أبو حفص العكبري عن أحمد بن حنبل نفسه، وهو قول أصحابه وقول طائفة من أصحاب الشافعي، وذكر بعضهم أن نص الشافعي: أن نكاح الهازل لا يصح بخلاف طلاقه، ومذهب مالك الذي رواه ابن القاسم وعليه العمل عند أصحابه أن هزل النكاح والطلاق لازم، فلو خطب رجل امرأة ووليها حاضر، وكانت فوضت

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور (١٦٠٩، ١٦١٠)، وعبد الرزاق (١٠٢٤٨)، وابن أبي شيبة ٤/ ١١٩ (١٨٣٩٧)، والبيهقي ٧/ ٣٤.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١٠٢٤٧).

(٣) أخرجه سعيد بن منصور (١٦٠٤) (١٦٠٥)، وعبد الرزاق (١٠٢٤٥).

(٤) أخرجه عبد الرزاق (١٠٢٤٤)، والطبراني في الكبير (٩٧٠٧).

(٥) هذا المبحث ـ أي حكم عقود الهازل ـ نقله ابن القيم رحمه الله مع اختلاف يسير في أعلام الموقعين ٣/ ١٣٦.

ذلك إليه، فقال: قد فعلت، أو كانت بكراً وخطبت إلى أبيها فقال: قد أنكحت، فقال: لا أرضى؛ لزمه النكاح، بخلاف البيع.

وروى علي بن زياد في السليمانية عن مالك أنه قال: نكاح الهازل لا يجوز، قال سليمان: إذا علم الهزل، وإن لم يعلم فهو جائز.

قال بعض المالكية: فإن قام دليل الهزل لم يلزمه عتق ولا نكاح ولا طلاق، ولا شيء عليه من الصداق، وإن قام دليل ذلك في الباطن لزمه نصف الصداق، ولم يُمكّن منها لإقراره على نفسِه أن لا نكاح بينهما.

وأما بيع الهازل ونحوه من التصرفات المالية المحضة فإنه لا يصح عند القاضي أبي يعلى وأكثر أصحابه، وهو قول الحنفية فيما أظن[1]، وهو قول المالكية، وهو قول أبي الخطاب في خِلافه الصغير.

وقال في خلافه الكبير[2] ـ وهو الانتصار ـ: يصح بيعه كطلاقه، وكذلك خرّج بعض أصحاب الشافعي هذه المسألة على وجهين، ومن قال بالصحة قاسَ سائر التصرفات على النكاح والطلاق والرجعة.

والفقه[3] فيه أن الهازل أتى بالقول غير ملتزم بحكمه، وترتب الأحكام على الأسباب للشارع لا للعاقد[4].

---

(١) وما ظنه رَحِمَهُ اللَّهُ صحيح، كما في بدائع الصنائع ٥/ ١٣٥.

(٢) تقدم الكلام عن خلافه الصغير والكبير ص٧٦.

(٣) انظر أيضاً ص١١٢، فسيذكر شيخ الإسلام فرقاً آخر بين نكاح المحلل والهازل.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/ ٢٣٩، وأيضاً تهذيب السنن لابن القيم ٦/ ١٨٨.

فإذا أتى بالسبب لزمه حكمه [شاء أو أبى][1]؛ لأن ذلك لا يقف على اختياره، وذلك أن الهازل قاصد للقول مريد له مع علمه بمعناه وموجبه، وقصد اللفظ المتضمن للمعنى قصد لذلك المعنى، لتلازمهما إلا أن يعارضه قصد آخر، كالمكره والمحلل، فإنهما قصدا شيئاً آخر غير معنى القول وموجبه، فلذلك جاء الشرع بإبطالهما، ألا ترى أن المكره قصد دفع العذاب عن نفسه، فلم يقصد السبب ابتداء، والمحلل قصده إعادتها إلى المطلق، وذلك ينافي قصده لموجب السبب، والهازل قصد السبب، ولم يقصد حكمه، ولا ما ينافي حكمه، ولا ينتقض هذا بلغو اليمين، فإنه في لغو اليمين لم يقصد اللفظ، وإنما جرى على لسانه من غير قصد، لكثرة اعتياد اللسان لليمين.

وأيضاً فإن الهزل أمر باطن، لا يُعلم إلا من جهته، فلا يقبل قوله في إبطال حق المعاقد الآخر، ومن فرَّق بين النكاح وبابه وبين البيع وبابه قال: الحديث والآثار تدل على أن من العقود ما يكون جدّه وهزله سواء، ومنها ما لا يكون كذلك، وإلّا لقيل: إن العقود كلها أو الكلام كله جدّه وهزله سواء، وفرَّق من جهة المعنى بأن النكاح والطلاق والعتق والرجعة ونحو ذلك فيها حق لله ﷻ، وهذا في العتق ظاهر، وكذلك في الطلاق، فإنه يوجب تحريم البضع في الجملة على وجه لا يمكن استباحته، ولهذا تجب إقامة الشهادة فيه، وإن لم تطلبها الزوجة، وكذلك في النكاح، فإنه يفيد حل ما كان حراماً على وجه لو أراد العبد حله بغير ذلك الطريق لم يمكن، ولو رضي الزوجان ببذل البضع لغير الزوج لم يجز، [ويفيد][2] حرمة ما

(١) هكذا في النسخ الخطية، وفي أعلام الموقعين ٣/١٣٦: [شاء أم أبى].
(٢) هكذا في جميع النسخ إلا أن (أ) بدون نقط.

كان حلالاً، وهو التحريم الثابت بالمصاهرة، والتحريم حق لله سبحانه، ولهذا لم يستبح إلا بالمهر، وإذا كان كذلك لم يكن للعبد مع تعاطي السبب الموجب لهذا الحكم أن يقصد عدم الحكم، كما ليس له ذلك في كلمات الكفر.

قال الله سبحانه: ﴿قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ۝٦٥ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٥، ٦٦]؛ لأن الكلام المتضمن لمعنى فيه حق لله سبحانه لا يمكن [قوله][١] مع [رفع][٢] ذلك الحق، فإن العبد ليس له أن يهزل مع ربه، ولا يستهزئ بآياته، ولا يتلاعب بحدوده، ولعل حديث أبي موسى عن النبي ﷺ: «مَا بَالُ أَقْوَام يَلْعَبُونَ بِحُدُودِ اللَّهِ ويَسْتَهْزِئونَ بِآيَاتِهِ»[٣] في الهازلين بمعنى أنهم يقولونها لعباً غير ملتزمين لحكمها، وحكمها لازم لهم، بخلاف البيع ونحوه، فإنه يصرف في المال الذي هومحض حق لآدمي، ولهذا يملك بذله بعوض وبغير عوض، والإنسان قد يلعب مع الإنسان وينبسط معه، فإذا تكلم على هذا الوجه لم يلزمه حكم الجاد؛ لأن المزاح معه جائز.

وحاصل الأمر أن اللعب والهزل والمزاح في حقوق الله تعالى غير جائز، فيكون جد القول في حقوقه وهزله سواء، بخلاف جانب العباد، ألا ترى أن النبي ﷺ قال لأعرابي يمازحه: «مَنْ يَشْتَرِي مِنِّي

---

(١) هكذا في جميع النسخ وكذا في إعلام الموقعين، وفي مطبوعة الفتاوى الكبرى: [قبوله].

(٢) في (د): [دفع] بالدال. والصواب بالراء، ونقلها على الصواب في أعلام الموقعين ٣/١٣٧، وهو كذلك في باقي النسخ.

(٣) أخرجه ابن ماجه (٢٠١٧)، وليس فيه: «ويستهزؤون بآياته». وأخرجه ابن بطة في إبطال الحيل ص٤٠ بلفظ المؤلف.

العَبْدَ؟» فقال: تجدني رخيصاً، قال: «بَلْ أَنْتَ عِنْدَ اللَّهِ غَالٍ».

رواه الإمام أحمد[1].

وقصد النبي ﷺ أنه عبد الله، والصيغة صيغة استفهام فلا يضر؛ لأنه يمزح ولا يقول إلا حقاً، ولو أن أحداً قال على سبيل المزاح: من يتزوج امرأتي ونحو ذلك لكان من أقبح الكلام، بل قد عاب الله من جعل امرأته كأمه، وكان عمر رضي الله عنه يضرب من يدعو امرأته أخته، وجاء في ذلك حديث مرفوع.

وإنما جاز ذلك لإبراهيم ﷺ عند الحاجة لا في المزاح، فإذا كان المزاح بلفظ البيع في غير محله جائزاً وفي النكاح ومثله لا يجوز، ظهر الفرق.

ومما يوضح ذلك أن عقد النكاح يشبه العبادات في نفسه، بل هو مقدم على النوافل، ألا ترى أنه يستحب عقده في المساجد، والبيع قد نُهي عنه في المسجد، ولهذا اشترط من اشترط له العربية من الفقهاء إلحاقاً له بالأذكار المشروعة مثل الأذان والتكبير في الصلاة والتلبية والتسمية على الذبيحة ونحو ذلك، ومثل هذا لا يجوز الهزل فيه، فإذا تكلم الرجل به رتب الشارع على كلامه حكمه، وإن لم يقصد هو الحكم بحكم ولاية الشارع على العبد، فالمكلف قصد القول، والشارع قصد الحكم له، فصار الجميع مقصوداً.

وفي الجملة فهذا لا ينقض ما ذكرناه من أن القصد في العقود

---

(١) أخرجه أحمد ٣/ ١٦١، وعبد الرزاق (١٩٦٨٨)، وأبو يعلى (٣٤٥٦)، وابن حبان (٥٧٦٠)، والترمذي في الشمائل (٢٤١)، والبزار ٣/ ٢٧٢، والضياء في المختارة (١٨٠٦)، قال ابن كثير: «وهذا إسناد رجاله كلهم ثقات».

معتبر؛ لأنا إنما قصدنا بذلك أن الشارع لا يصحح بعض الأمور إلا مع القصد، وبعض الأمور يصححها إلا أن يقترن بها قصد يخالف موجبها، وهذا صحيح في الجملة كما قد تبين.

(وبهذا)[1] يظهر أن نكاح المحلل إنما بطل؛ لأن الناكح قصد ما يناقض النكاح؛ لأنه قصد أن يكون نكاحه لها وسيلة إلى ردها إلى الأول، والشيء إذا فعل لغيره كان المقصود بالحقيقة هو ذلك الغير لا إياه، فيكون المقصود بنكاحها أن تكون منكوحة للغير، لا أن تكون منكوحة له، وهذا القدر ينافي قصد أن تكون منكوحة له، إذ الجمع بينهما متناف، وهو لم يقصد أن تكون منكوحة له بحال، حتى يقال: قصد أن تكون منكوحة له في وقت ولغيره في وقت آخر، إذ لو كان كذلك لكان يُشبه قصد المتعة من غير شرط، وهذا لو فعله فقد قيل: هو كقصد التحليل، وهو المشهور عندنا كما تقدم، وقيل: ليس كذلك، وإذا لم يكن كذلك لم يصح إلحاقه بمن لم يقصد ما ينافي النكاح في الحال ولا في المآل بوجه، مع كونه قد أتى بالقول المتضمن في الشرع لقصد النكاح، وسيأتي تحرير الكلام في هذا الموضع إن شاء الله تعالى.

وأما التلجئة فالذي عليه أصحابنا أنهما إذا اتفقا على أن يتبايعا شيئاً بثمن ذكراه على أن ذلك تلجئة لا حقيقة معها، ثم تعاقدا البيع قبل أن يبطلا ما تراضيا عليه، فالبيع تلجئة، وهو باطل وإن لم يقولا في العقد: قد تبايعناه تلجئة.

[قال][2] القاضي: وهذا قياس قول أحمد؛ لأنه قال فيمن تزوج

---

(١) في (ج)، (هـ): [ولهذا].

(٢) في (أ)، (ز): [وقال]، والمثبت من باقي النسخ وهو الذي يدل عليه السياق ـ فيما ظهر لي ـ.

امرأة واعتقد أنه يحلها للأول: لم يصح هذا النكاح، وكذلك إذا باع عِنَبَهُ ممن يعلم أنه يعتصره خمراً.

قال: وقد قال أحمد في رواية ابن منصور[1]: إذا أقر لامرأة بدين في مرضه، ثم تزوجها ومات وهي وارثة، فهذه قد أقر لها وليست بزوجة، يجوز ذلك إلا أن يكون أراد تلجئة فيرد.

ونحو هذا نقل إسحاقُ بن إبراهيم (والمرُّوذِيُّ)[2]، وهذا قول أبي يوسف ومحمد، وهو قياس قول مالك.

وقال أبو حنيفة والشافعي: لا يكون تلجئة حتى يقولا في العقد: قد تبايعنا هذا العقد تلجئة.

ومأخذ من أبطله أنهما لم يقصدا العقد حقيقة، والقصد معتبر في صحته، وأنهما يمكنهما أن يجعلاه هزلاً بعد وقوعِه، فكذلك إذا اتفقا عليه قبل وقوعِهِ.

ومأخذ من يُصححه أن هذا شرط متقدم على العقد، والمؤثر في العقد إنما هو الشرط المقارن.

والأولون منهم من يمنع المقدمة الأولى ويقول: لا فرق بين الشرط المقارن والمتقدم.

---

(١) تقدم التعريف بابن منصور ومسائله ص١٣.

(٢) في (هـ)، (جـ): [المروزي] والمثبت من (أ)، (ب)، (د)، (ز)، وهو الصواب لأن ابن منصور الذي نقل روايته شيخ الإسلام قبل أسطر هو المروزي. فيكون المراد هنا المروذي، وهو أحمد بن محمد بن الحجاج بن عبد العزيز أبو بكر المروذي، وهو المقدم في أصحاب الإمام أحمد، له ترجمة حافلة في طبقات الحنابلة ١/٥٦.

ومنهم من يقول: إنما ذلك في الشرط الزائد على العقد بخلاف الرافع له، فإن التشارط هنا يجعل العقد غير مقصود، وهناك هو مقصود، وقد أطلق عن شرط مقارن.

فأما نكاح التلجئة فذكر القاضي وغيره أنه صحيح كنكاح الهازل؛ لأن أكثر ما فيه أنه غير قاصدٍ للعقد، بل هازل به، ونكاح الهازل يصح.

ويؤيد هذا أن المشهور عندنا أنه لو شرط في العقد رفع موجبه، مثل أن يشترط أنه لا يطؤها أو أنها لا تحل له، أو أنه لا ينفق عليها، ونحو ذلك لصح العقد دون الشرط[1]، فالاتفاق على التلجئة [حقيقتُهُ][2] أنهما اتفقا على أن يعقدا عقداً لا يقتضي موجبه، وهذا لا يُبْطله بخلاف المحلل، فإنه قصد رفعه بعد وقوعه، وهذا أمر ممكن، فصار قصده مؤثراً في رفع العقد، وهذا فرق ثان، وهو في الحقيقة تحقيق للفرق الأول بين نكاح المحلل والهازل، فإن الهازل قصد قطع موجب السبب عن المسبب، وهذا غير ممكن؛ فإن ذلك قصد لإبطال حكم الشارع، فيصح النكاح، ولا يقدح هذا القصد في مقصود النكاح [إذ][3] لم يترتب عليه حكم، والمحلل قصد رفع الحكم بعد وقوعه، وهذا ممكن، فيكون قصداً مؤثراً، فيقدح في مقصود النكاح، فيبطل النكاح، لأنه قصد نفيه على وجه ممكن، ألا ترى أن الهازل يلزمه النكاح، فإن أحب قطعه احتاج إلى قصد ثانٍ، والمحلل من أول الأمر قد عزم على رفعه.

---

(١) وفي الاختيارات: ٣١٦: «وشرط عدم النفقة فاسد، ويتوجه صحته، لا سيما إذا قلنا: إنه إذا أعسر الزوج ورضيت الزوجة به لم تملك المطالبة بعد».

(٢) في (هـ)، (جـ)، (ب)، (د): [حقيقة]، والمثبت من (أ).

(٣) في (د): [إذا].

ويوضح هذا أنهما لو شرطا في العقد رفع العقد وهو نكاح المحلل أو المتعة كان باطلاً، ولو شرطا فيه رفع حكمه مثل عدم الحل ونحوه لكان يصححه من لم يصحح الأول، ومن قال هذا فينبغي أن يقول: لو قال زَوَّجْتُكَ هازلاً، فقال: قبلت، أن يصح النكاح، كما لو قال: طلقت هازلاً، ويتخرج من نكاح التلجئة أنه باطل؛ لأن الاتفاق الموجود قبل العقد بمنزلة المشروط في العقد في أظهر الطريقين لأصحابنا، ولو اشترطا في العقد أنه نكاح تلجئة لا حقيقة لكان نكاحاً باطلاً، وإن قيل: إن فيه خلافاً، فإن أسوأ الأحوال أن يكون كما لو شرطا أنها لا تحل له، وهذا الشرط مفسد للعقد على الخلاف المشهور.

وهذا بخلاف الهزل، فإنه قصد محض لم يتشارطا عليه، وإنما قصده أحدهما، وليس للرجل أن يهزل فيما يخاطب به غيره، والمسألة محتملة.

وأما إذا اتفقا في السر من غير عقد على أن الثمن ألف، وأظهرا في العقد ألفين، فقال القاضي في التعليق القديم والشريف أبو جعفر وغيرهما: الثمن ما أظهراه على قياس المشهور عنه في المهر أن العبرة بما أظهراه، وهو الأكثر، وفرّقوا بين التجلئة في الثمن والتلجئة في البيع؛ بأن التلجئة في البيع تجعله في نفسه غير مقصود، والقصد معتبر في صحته، وهنا العقد مقصود وما تقدمه شرط مفسد متقدم على العقد، فلم يؤثر فيه.

وهذا هو المشهور عن الشافعي بناء على أن العبرة في الجميع بما أظهراه، وفي المهر عنه خلاف مشهور.

وقال القاضي في التعليق الجديد هو وأكثر أصحابه مثل أبي

الخطاب وأبي الحسين وغيرهم: الثمن ما أَسَرَّاهُ والزيادة سمعة ورياء بخلاف المهر، إلحاقاً للعوض في البيع بنفس البيع، وإلحاقاً للمهر بالنكاح، وجعلاً للزيادة فيه بمنزلة الزيادة بعد العقد، وهي [غير لاحقة][1].

وقال أبو حنيفة عكس هذا، بناءً على أن تسمية العوض شرط في صحة البيع دون النكاح، وقال صاحباه: العبرة في الجميع بما أسراه.

وإنما يتحرر الكلام في هذا بمسألة المهر، ولها في الأصل صورتان، وكلام عامة [الفقهاء][2] عام فيهما أو مجمل.

إحداهما: أن يعقدوه في العلانية بألفين، وقد اتفقوا قبل ذلك على أن المهر ألف، وأن الزيادة سمعة من غير أن يعقدوه بالأقل، فالذي عليه القاضي وأصحابه ومن بعده من الأصحاب أن المهر هو المسمى في العقد، والاعتبار بما اتفقوا عليه قبل ذلك، وإن قامت به البينة أو تصادقوا عليه، وسواء كان العلانية من جنس السر، وهو أكثر منه، أو كان من غير جنسِهِ، وهو ظاهر كلام كثير من المتقدمين.

قالوا: وهذا ظاهر كلام أحمد في مواضع[3].

قال في رواية (ابن بَدِينَا)[4] في الرجل يصدق صداقاً في السر وفي العلانية شيئاً آخر: يؤخذ بالعلانية.

---

(١) في (ب)، (ج)، (هـ)، (د): [لاحقة] بدون: غير، وهي ثابتة من (أ)، (ز).

(٢) في (ب)، (ج)، (هـ)، (د): [الفقهاء فيها]، والمثبت من (أ)، (ز).

(٣) انظر: المغني ١٠/ ١٧٢، الإنصاف ٨/ ٢٩٣.

(٤) في (ج)، (هـ): [ابن ندينا] وفي (د): [ابن المنذر]، والمثبت من (أ)، (ب) وهو الصواب. وابن بدينا هو محمد بن الحسن بن هارون أبو جعفر الموصلي. انظر: مختصر طبقات الحنابلة ص٢٠٨.

وقال في رواية أبي الحارث: إذا تزوجها في العلانية على شيء وأسر غير ذلك أخذ بالعلانية، وإن كان قد اشتهر في السر بغير ذلك.

وقال في رواية الأثرم في رجل أصدق صداقاً سراً وصداقاً علانية: يؤخذ بالعلانية إذا كان قد أقرّ به، قيل له: فقد أشهد شهوداً في السر بغيره؟ قال وَإِنْ [كان][1]، أليس قد أقرّ بهذا أيضاً عند شهود؟ يؤخذ بالعلانية.

ومعنى قوله رضي الله عنه: أقرّ به؛ أي رضي به والتزمه كقوله سبحانه: ﴿ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي﴾ [آل عمران: ٨١].

وهذا يعم التسمية في العقد والاعتراف بعده، ويقال: أقر بالجزية وأقر للسلطان بالطاعة، وهذا كثير في كلامهم.

وقال في رواية صالح في الرجل يعلن مهراً ويخفي آخر: أخذ بما يعلن؛ لأن العلانية قد أشهد على نفسه، وينبغي لهم أن يفوا له بما كان أسرَّهُ[2].

وقال في رواية ابن منصور، إذا تزوج امرأة في السر بمهر وأعلنوا مهراً آخر: ينبغي لهم أن يفوا، وأما هو فيؤخذ بالعلانية.

وقال القاضي وغيره: فقد أطلق القول بمهر العلانية، وإنما قال: ينبغي لهم أن يفوا بما أسروا على طريق الاختيار، لئلا يحصل منهم غرور له في ذلك.

وهذا القول هو قول الشعبي وأبي قلابة وابن أبي ليلى وابن

---

(١) في (ز) فقط.

(٢) بحثت عنه في مسائل صالح المطبوع ولم أجده.

شبرمة والأوزاعي، وهو قول الشافعي المشهور عنه، وقد نص في موضع على أنه يؤخذ بمهر السِّرِّ، فقيل في هذه المسألة قولان، وقيل: بل ذلك في الصورة الثانية كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقال كثير من أهل العلم أو أكثرهم: إذا علم الشهود أن المهر الذي يظهره سمعة وأن أصل المهر كذا وكذا، ثم تزوج وأعلن الذي قال؛ فالمهر هو السر والسمعة باطلة.

وهذا قول الزهري والحكم بن عتيبة ومالك والثوري والليث وأبي حنيفة وأصحابه وإسحاق، وعن شريح والحسن كالقولين.

وذكَرَ القاضي في موضع عن أبي حنيفة أنه يبطل المهر ويجب مهر المِثل، وهو خِلاف ما حكاه عنه أصحابه وغيرهم.

ونقل عن أحمد ما يقتضي أن الاعتبار بالسر إذا ثبت أن العلانية تلجئة، فقال: إذا كان الرجل قد أظهر صَداقاً وأسر غير ذلك نظر في البينات والشهود وكان الظاهر أوكد إلا أن تقوم بينة تدفع العلانية.

قال القاضي: وقد تأوّل أبو حفص العكبري هذا على أن بينة السِّرِّ عُدول وبينة العلانية غير عدول [حكم][1] بالعدولِ.

قال القاضي: وظاهر هذا أنه حكم بنكاح السر إذا لم تقم بينة عادلة بنكاح العلانية.

وقال أبو حفص: إذا تكافأت البينات وقد شرطوا في السر أن الذي يظهر في العلانية للرياء والسمعة، فيبنغي لهم أن يفوا له بهذا الشرط ولا يطالبوه بالظاهر، لقول النبي ﷺ: «الـمُؤْمِنُونَ عِنْدَ

(١) هكذا في النسخ الخطية، ومقتضى السياق أن تكون: [فحكم].

شُرُوطِهِمْ»[1].

قال القاضي: وظاهر هذا الكلام من أبي حفص أنه جعل للسر حكماً.

قال: والمذهب على ما ذكرناه.

قلتُ: كلام أبي حفص الأول فيما إذا قامت البينة بأن النكاح عقد في السر بالمهر القليل ولم يثبت نكاح العلانية، وكلامه الثاني فيما إذا ثبتَ نكاح العلانية لكن تشارطوا إنما يظهرون الزيادة على ما اتفقوا عليه للرياء والسمعة.

وهذا الذي ذكره أبو حفص أشبه بكلام الإمام أحمد وأصوله، فإن عامة كلامه في هذه المسألة إنما هو إذا اختلف الزوج والمرأة، ولم تثبت بينة ولا اعتِرافٌ أن مهر العلانية سُمْعَةٌ، بل شهدت البينة أنه تزوجها بالأكثر، وادعي عليه ذلك، فإنه يجب أن يؤخذ بما أقر به إنشاءً أو إخباراً، وإذا أقام شهوداً يشهدون أنهم تراضوا بدون ذلك حكم بالبينة الأولى؛ لأن التراضي بالأقل في وقت لا يمنع التراضي بما زاد عليه في وقت آخر، ألا ترى أنه قال: أخذ بالعلانية، [لأن العلانية][2] قد أشهد على نفسِهِ، وينبغي لهم أن يفوا بما كان أسرّه.

فقوله: «لأنه قد أشهد على نفسه» دليل على أنه إنما يلزمه في

---

(١) أخرجه البخاري معلقاً بصيغة الجزم في باب أجر السمسرة، وأحمد ٢/ ٣٦٦، والحاكم ٢/ ٤٩، والبيهقي ٦/ ٧٩، والدارقطني ٣/ ٢٧، ولفظه عند البخاري «المسلمون. .» بدل «المؤمنون. . .»، وهو حديث يحتمل التحسين بمجموع طرقه. أما الحديث بلفظ: «المسلمون على شروطهم» فأخرجه أبو داود (٣٥٩٤) وغيره.

(٢) هكذا في النسخ الخطية، وفي مطبوعة الفتاوى الكبرى: [لأنه بالعلانية].

الحكم فقط، وإلا فما يجب فيما بينه وبين الله تعالى لا يعلل بالإشهاد، وكذلك قوله: «ينبغي لهم أن يفوا له وأما هو فيؤخذ بالعلانية» دليل على أنه يحكم عليه به، وأن أولئك يجب عليهم الوفاء. وقوله: «ينبغي» يستعمل في الواجب أكثر مما يستعمل في المستحب، ويدل على ذلك أنه قد قال أيضاً في امرأة زُوجت في العلانية على ألف وفي السر على خمس مئة، فاختلفوا في ذلك، فإن كانت البيّنة في السر والعلانية سواءً أخذ بالعلانية؛ لأنه أحوط، وهو فرج يؤخذ بالأكثر، (وقيدت)[1] المسألة بأنهم اختلفوا وأن [كلاهما][2] قامت به بينة عادلة.

وإنما يظهر ذلك بالكلام في الصورة الثانية:

وهو ما إذا تزوجها في السر بألف، ثم تزوجها في العلانية بألفين مع بقاء النكاح الأول، فهنا قال القاضي في «المجرد والجامع»: إن تصادقا على نكاح السر لزم نكاح السر بمهر السر؛ لأن النكاح المتقدم قد صح ولزم، والنكاح المتأخر عنه لا يتعلق به حكم، وحمل مطلق كلام أحمد والخرقي على مثل هذه الصورة، وهذا مذهب الشافعي.

وقال الخرقي: إذا تزوجها على صداقين سر وعلانية أخذ بالعلانية، وإن كان السر قد انعقد النكاح به، وهذا منصوص كلام الإمام أحمد في قوله: زوجت في العلانية على ألف وفي السر على خمس مئة، وعموم كلامه المتقدم يشمل هذه الصورة والتي قبلها،

---

(١) في (ب): [فقيدت] وفي (ج)، (هـ): [فقيد]، والمثبت من (أ)، (د)، (ز).

(٢) هكذا في النسخ الخطية، وصوابها: [كليهما]، لكن لما كانت في جميع النسخ الخطية أثبتها، وهو خطأ من النُّساخ فيما يظهر.

وهذا هو الذي ذكره القاضي في خلافه، وعليه أكثر الأصحاب.

ثم طريقته وطريقة جماعة في ذلك أن يجعلوا ما أظهراه زيادة في المهر، والزيادة فيه بعد لزومه لازمة، وعلى هذا فلو كان السر هو الأكثر أخذ به أيضاً، وهو معنى قول أحمد: أخذ بالعلانية يؤخذ بالأكثر.

ولهذا القول طريقة ثانية، وهو أن نكاح السر إنما يصح إذا لم يكتموه على إحدى الروايتين بل أنصّهما، فإذا تواصوا بكتمان النكاح الأول كانت العبرة إنما هي بالثاني.

فقد تحرر أن أصحابنا مختلفون هل يؤخذ بصداق العلانية ظاهراً وباطناً أو ظاهراً فقط فيما إذا كان السر تواطؤاً من غير عقد، وإن كان السر عقداً فهل هي كالتي قبلها أو يؤخذ هنا بالسر في الباطن بلا تردد؟ على وجهين، فمن قال: إنه يؤخذ به ظاهراً فقط، وإنهم في الباطن لا ينبغي لهم أن يأخذوا إلا بما اتفقوا عليه لم يرد نقضاً، وهذا قول قوي له شواهد كثيرة، ومن قال: إنه يؤخذ به ظاهراً وباطناً بنى ذلك على أن المهر من توابع النكاح وصفاته، فيكون ذكره سمعة كذكره هزلاً، والنكاح جدّه وهزله سواء، فكذلك ذكر ما هو فيه.

يحقق ذلك أن حل البضع مشروط بالشهادة على العقد، والشهادة وقعت على ما أظهره، فيكون وجود المشهود به شرطاً في الحل.

فهذا الذي ذكرناه من عقود الهزل والتلجئة قد يعترض بما يصح منها على قولنا: إن المقاصد معتبرة في العقود والتصرفات، فإنها تصح مع عدم قصد الحكم، وهي في الحقيقة تحقق ما مهّدناهُ من اعتبار المقاصد.

فنقول: الجواب عن ذلك من وجوه[1]:

أحدها: أن السنة وأقوال الصحابة فرقت بين قصد التحليل ونكاح الهزل، وقد ذكرنا هنا السنة والآثار الدالة على صحة نكاح الهازل، ثم السنة وأقوال الصحابة نصوص في أن قصد التحليل مانع من حلها للزوج الأول على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، وممن نقل عنه الفرق عمر وعلي وابن مسعود ﷺ مع السنة، ونكاح المحلل من أجود الحيل عند القائلين بها، فإذا بطل فما سواه من الحيل أبطل، فعلم أن الهزل لا يقدح في اعتبار القصد، لئلا تتناقض الأدلة الشرعية.

الثاني: أنا إنما ذكرنا أن القصد معتبر في العقود ومؤثر فيها، ولم نقل: إن عدم القصد مؤثر فيها، والهازل ونحوه لم يوجد منهم قصد يخالف موجب العقد، ولكن لم يوجد منهم القصد إلى موجب العقد، وفرق بين عدم قصد الحكم وبين وجود قصد ضِدِّهِ.

وهذا ظاهر، فإنه لا بد في العقود وغيرها من قصد المتكلم وإرادته، فلو فرض أن الكلمة صدرت من نائم أو ذاهل، أو قصد كلمة فجرى لسانه بأخرى أو سبق بها لسانه من غير قصد لها، لم يترتب على مثل هذا حكم في نفس الأمر قط، وأما في الظاهر ففيه تفصيل ليس هذا موضعه، والكلام يكون بقدرة الله تعالى عن عمل اللسان وحركته، وإن كانت نفس الحركة المقتضية تسمى كلاماً أيضاً، فإذا عمله ولم يقصد موجبه ومقتضاه كان هازلاً لاعباً، فإنه عمل عملاً لم يقصد به شيئاً من فوائده الشرعية، ولم يقصد ما ينافي فوائده

---

(١) أربعة.

الشرعية، فهنا أمكن ترتب الفائدة على قوله من غير قصد، لأنه أتى بالقول المقتضي، فيترتب عليه مقتضاه ترتباً شرعياً، لوجود المقتضي السالم عن المعارض، وإذا قصد المنافي فقد عارض المقتضي بما يخرجه عن أن يكون مقتضياً، فلذلك لم يصح، وقد تقدم بسط هذا.

الوجه الثالث: أن الهازل لو وصل قوله بلفظ الهزل مثل أن يقول: طلقتك هازلاً أو طلقتك غير قاصد لوقوع الطلاق ونحو ذلك لم يمنع وقوع الطلاق، وكذلك على قياسه لو قال: زوجتك هازلاً أو زوجتك غير قاصِدٍ لِأَنْ تملكَ المرأةَ، فأما لو قال: زوجتك على أن تحلها للأول بالطلاق بعد الدخول، أو على أن تطلقها إذا أحللتها لم يصح، فإذا ثبت الفرق بينهما لفظاً فثبوته بالنية مثله سواء، بل وأولى، وسر هذا الفرق مبني على ما قبله، فإن الهازل معه عدم قصد مقتضى اللفظ، والعدم لو أظهره لم يكن شرطاً في العقد، والمحلل ونحوه معه قصد ينافي المقتضي، وما ينافي المقتضي لو أظهره كان شرطاً، فالهازل عقد عقداً ناقصاً، فكمله الشارع، والمحلل زاد على العقد الشرعي ما أوجب عدمه.

الوجه الرابع: أن نكاح الهازل وَنَحْوَهُ حجة لاعتبار القصد، وذلك أن الشارع منع أن تتخذ آيات الله هزواً، وأن يتكلم الرجل بآيات الله التي هي العقود إلا على وجه الجد الذي يقصد به موجباتها الشرعية، ولهذا ينهى عن الهزل بها، وعن التلجئة كما ينهى عن التحليل، وقد دل على ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗاۚ﴾ [البقرة: ٢٣١] وقول النبي ﷺ: «مَا بَالُ أَقْوَام يَلْعَبُونَ بِحُدُودِ اللَّهِ، ويَسْتَهْزِئُونَ بِآيَاتِهِ، طَلَّقْتُكِ رَاجَعْتُكِ، طَلَّقْتُكِ رَاجَعْتُكِ»[1].

---

(١) سبق تخريجه ص١٠٨.

فعلم أن اللعب بها حرام، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، ومعنى فساده عدم ترتب أثره الذي يريده المنهي، مثل نهيه عن البيع والنكاح المحرم، فإن فساده عدم حصول الملك، والهازل اللاعب بالكلام غرضه التفكه والتلهي والتمضمض بمثل هذا الكلام من غير لزوم حكمه له، فأفسد الشارع عليه هذا الغرض، بأن ألزمه الحكم متى تكلم بها، فلم يترتب غرضه من التلهي بها واللعب والخوض، بل لزمه النكاح ويثبت في حقه، ومتى ثبت النكاح تبعته أحكامه، والمحتال كالمحلل مثلاً غرضه إعادة المرأة إلى زوجها الأول، فيجب إفساد هذا الغرض عليه بأن لا يحل عودها، وإنما لا يحل عودها إذا كان نكاحه فاسداً، فيجب إفساد نكاحه.

فتبين أن اعتبار الشارع [للمقاصد][1] هو الذي أوجب صحة نكاح الهازل وفساد نكاح المحلل.

وإيضاح هذا أن الله حرَّم أن تتخذ آياته هزواً بعد أن ذكر النكاح والخلع والطلاق، وفسّر النبي ﷺ أن من المحرمات أن يلعب بحدود الله ويستهزأ بآياته، فيقال: طلقتك راجعتك، خلعتك راجعتك، ومعلوم أن الاستهزاء بالكلام الحق المعتبر أن يقال لا على هذا الوجه، إما أن يقصد به مقصود غير حقيقته ككلام المنافق، أو لا يقصد إلا مجرد ذكره على وجه اللعب ككلام السفهاء، وكلا الوجهين حرام، وهو كذب ولعب، فيجب أن يمنع من هذا الفساد، فيمنع الأول من حصول مقصوده المباين لمقصود الشارع، ويمنع الثاني من حصول مقصوده الذي هو اللعب، ثم إن كان منعه من مقصوده بإبطال

---

(١) هكذا في (د)، وفي باقي النسخ: [المقاصد].

العقد من جميع الوجوه أو من بعضها أو بصحة العقد شرع ذلك، والمحلل إنما يمنع المقصود الباطل بإبطال العقد مطلقاً، وإلا فتصحيح النكاح مستلزم لحصول مقصوده، ولما لحظ بعض أهل الرأي هذا رأى أن يصحح النكاح، ويمنع حصول الحل كما يوقع الطلاق في المرض، ويوجب الميراث، لكن هذا ضعيف هنا لأنه كان ينبغي أن لا يلعن إلا المحلل له فقط إذا كان نكاح المحلل صحيحاً مفيداً للحل لنفسه، ولكان لا ينبغي أن يسمى تيساً مستعاراً؛ لأنه زوج من الأزواج، غير أن نكاحه لم يفد الحل [للمطلِّق](1) كالنكاح قبل الدخول.

ثم إن مادة الفساد إنما تنحسم بتحريم العقدين معاً، والطلاق [قد قيل إنه](2) لا ينقسم إلى صحيح وفاسدٍ، ولهذا إذا وقع مع التحريم وقع، كطلاق البدعة، بخلاف النكاح، فإنه إذا وقع مع التحريم كان فاسداً، كالنكاح في العدة [وقيل: بل إذا أوقعه مع التحريم لم يكن لازماً كالنكاح](3)، فلما منع الشارع مقصود المحلل منع أيضاً مقصود الهازل، وهو اللعب بالعقود من غير اقتضاء لأحكامها، فأوجب أحكامها معها.

وهذا كلام متين إذا تأمله اللبيب تفقه في الدين وعلم أن من أنعم النظر وجد الشريعة متناسبة، وأن تصحيح نكاح الهازل ونحوه

---

(1) في (أ)، (د)، (ز): [المطلق]، والمثبت من باقي النسخ وهو الأقرب للسياق فيما ظهر لي.

(2) ما بين القوسين في (أ)، (ز) فقط.

(3) ما بين القوسين في (أ)، (ز) فقط، وبعده فيهما عبارة ضبب عليها وهي: [إذا وقع مع التحريم] وهي تكرار.

من أقوى الأدلة على بطلان الحيل، وكذلك نكاح التلجئة إذا قيل بصحته، فإن التلجئة نوع من الحيل بإظهار صورة العقد لسمعة، ولا يلتزمون موجبها، فإبطال هذه الحيل بأن يلتزموا موجبه، حتى لا يجترئ أحد أن يعقد العقود إلا على وجه الرغبة في مقصودِها دون الاحتيال بها إلى غير مقاصِدِها.

ومما يقارب هذا أن كلمتي الكفر والإيمان إذا قصد الإنسان بهما غير حقيقتهما صح كفره ولم يصح إيمانه، فإن المنافق قصد بالإيمان مصالح دنياه من غير حقيقة لمقصود الكلمة، فلم يصح إيمانه، والرجل لو تكلم بكلمة الكفر لمصالح دنياه من غير حقيقة اعتقاد صح كفره ظاهراً وباطناً، وذلك لأن العبد مأمور أن يتكلم بكلمة الإيمان معتقداً لحقيقتها وأن لا يتكلم بكلمة الكفر أو الكذب جاداً ولا هازلاً، فإذا تكلم بالكفر أو الكذب جاداً أو هازلاً كان كافراً وكاذباً حقيقة، لأن الهزل بهذه الكلمات غير مباح، فيكون وصف الهزل مهدراً في نظر الشرع، لأنه محرم، فتبقى الكلمة موجبة لمقتضاها.

ونظير هذا الذي ذكرناه أن قصد اللفظ بالعقود معتبر عند جميع الناس، بحيث لو جرى اللفظ في حال نوم أو جنون أو سبق لسان بغير إرادة القلب لم يترتب عليه حكم في نفس الأمر، ثم إن أكثرهم صححوا عقود السكران[1] مع عدم قصده اللفظ، قالوا: لأنه لما كان محرماً عليه أن يزيل عقله كان في حكم من بقي عقله.

---

(١) هذا الحكم ذكره شيخ الإسلام على سبيل التنظير، ونسبه إلى أكثر أهل العلم لا إلى نفسه لأنه لا يرى صحة هذا الحكم، فأقوال السكران كلها مهدرة فلا تصح عقوده ولا يقع طلاقه عنده. انظر: مجموع الفتاوى ١٤/١١٥، ١١٦.

ومما يوضح هذا أن كل واحد من الهازل والمخادع لما أخرج العقد عن حقيقته، ولم يكن مقصودهما منه مقصود الشارع عوقبا بنقيض قصدهما. ومقصود الهازل نفي ثبوت الملك لنفسه فيثبت، ومقصود المحلل ثبوت الحل للمطلِّق، وثبوت الحل له ليكون وسيلة، فلا يثبت شيء من ذلك.

واعلم أن من الفقهاء من قال بعكس السنّة في هاتين المسألتين، فصحح نكاح المحلل، وأبطل نكاح الهازل، نظراً إلى أن الهازل لم يقصد موجب العقد، فصار كلامه لغواً، والمحلل قصد موجبه ليتوسل به إلى غرض آخر، وهذا [مخيل](1) في بادئ الرأي، لكن يصد عن اعتباره مخالفته للسنّة.

وبعد إنعام النظر يتبين فساده نظراً كما يتبيّن أثراً، فإن التكلّم بالعقد مع عدم قصده محرّم، فإذا لم يترتّب عليه الحكم فقد أُعين على المحرم، فيجب أن يترتب عليه إفساداً لهذا [الهزل](2) المحرم وإبطالاً للعب بجعل الهزل بآيات الله جداً، كما جعل مثل ذلك في الاستهزاء بالله وآياته ورسوله، وقصد المحلل في الحقيقة ليس بقصد الشارع، فإنه إنما قصد الردّ إلى الأول، وهذا لم يقصده الشارع، فقد قصد ما لم يقصده الشارع، ولم يقصد ما قصده، فيجب إبطال قصده بإبطال وسيلته، والله سبحانه أعلم.

وإذا ثبت بما ذكرنا من الشواهد أن المقاصد معتبرة في

---

(١) في (جـ)، (هـ): [محتمل]، والمثبت من باقي النسخ. ومعنى مخيل أي: مظنون، وسحابة مُخَيِّلة: أي التي تَحسبُها ماطرة.اهـ. القاموس ص١٢٨٧، فالمعنى أنه يُظن صحته.

(٢) في (أ): [الهزو].

التصرفات من العقود وغيرها، فإن هذا يجتثّ قاعدة الحيل؛ لأن المحتال هو الذي لا يقصد بالتصرف مقصوده الذي جُعل لأجله، بل يقصد به إما استحلال محرم أو إسقاط واجب أو نحو ذلك، مثل المحلل الذي لا يقصد مقصود النكاح من الألفة والسكن التي بين الزوجين، وإنما يقصد نقيض النكاح، وهو الطلاق، لتعود إلى الأول، وكذلك المُعين [أي البايع بيع العينة][1] لا يقصد مقصود البيع من نقل الملك في المبيع إلى المشتري، وإنما يقصد أن يعطي ألفاً حالَّة بألف ومئتين مؤجلة، وكذلك المخالع خلع اليمين لا يقصد مقصود الخلع من الفرقة والبينونة، وإنما يقصد حلّ يمينه بدون الحنث بفعل المحلوف عليه، وليس هذا مقصود الخلع، وهذا بيِّن في جميع التصرفات، وهذا يوجب فساد الحيل من وجهين:

أحدهما: أنه لم يقصد بتلك التصرفات موجباتها الشرعية، بل قصد خلافها ونقيضها.

الثاني: أنه قصد بها إسقاط واجب واستحلال محرم بدون سببه الشرعي.

لكن من التصرّف ما يمكن إبطاله كالعقود التي قد تواطأ المتعاقدان عليها ونحو ذلك، ومنه ما يمكن إبطاله بالنسبة إلى المحتال عليه دون غيره، فيبطل الحكم الذي احتيل عليه، مثل من يبيع النصاب فراراً من الزكاة، أو يطلِّق زوجته فراراً من الإرث، فإن البيع صحيح في حق المشتري، وكذلك الطلاق واقع، لكن تجب

---

(١) هكذا في (ج)، (هـ)، وفي (ز) نسخة: [المعين الذي يبيع العينة]، أما باقي النسخ فتخلوا من هذه الزيادة.

الزكاة، ويثبت الإرث إبطالاً للتصرف في هذا الحكم، وإن صح في حكم آخر، كما أن صيد الحلال للمحرم وذبحه يجعل اللحم ذكياً في حق الحلال ميتاً في حق المحرِم، وكما أن بيع المعيب والمدلس إذا صدر ممن يعلم بذلك لمن لا يعلمه؛ كان حراماً في حق البائع حلالاً في حق المشتري، وكذلك رشوة العامل لدفع الظلم.

ومن هذا إعطاء النبيّ ﷺ لمن كان يسأله ما لا يستحقّه فيعطيه العطية يخرج بها يتأبّطها ناراً تأليفاً لقلبه، ونظائره كثيرة، والله سبحانه أعلم.

واعلم أنا إنما ذكرنا هنا اعتقاد الفعل الذي هو العزم والإرادة، فأمّا اعتقاد الحكم بأن يعتقد أن الفعل حلال أو حرام، فتأثير هذا في الحكم في الجملة مجمع عليه، فإن وطئ فرجاً يعتقده حلالاً له، وليس هو في الحقيقة حلالاً، مثل أن يشتري جارية اشتراها أو انتهبها أو ورثها، ثم تبيّن أنها غصب أو حرة، أو يتزوّجها تزوجاً فاسداً، لا يعلم فساده، إما بأن لا يعلم السبب المفسد مثل أن تكون أختَه من الرضاعة ولم يعلم، أو علم السبب ولم يعلم أنه مفسد لجهل، كمن تزوج المعتدة معتقداً أنه جائز، أو لتأويل كمن يتزوج بلا وليّ أو وهو محرم، فإن حكم هذا الوطء حكم الحلال في درء الحدّ ولحوق النسب وحرية الولد ووجوب المهر، وفي ثبوت المصاهرة والعدة بالاتفاق، وكذلك لو اعتقد أنها زوجته أو سريته ولم يكن كذلك، وكذلك لهذا الاعتقاد تأثير في سقوط ضمان الدم والمال، على المشهور الذي دلّ عليه اتفاق الصحابة فيما أتلفه أهل البغي على أهل العدل حال القتال، وكذلك له تأثير في ثبوت الملك وسقوط الغرم فيما ملكه الكفار وأتلفوه ثم أسلموا، فإنهم لا يضمنون ما أتلفوه

وفاقاً، ولا يسلبون ما ملكوه على المشهور الذي دلّت عليه السنّة في ديار المهاجرين وغيرهم، وله تأثير في الأقوال فيما إذا حلف على شيء يعتقده كما حلف عليه، فبان بخلافه، فإنه لا كفارة عليه عند الجمهور، وهذا كثير في أبواب الفقه، لكن هذا الاعتقاد ليس هو الذي قصدنا الكلام فيه هنا، وإن كان يقوي ما ذكرناه في الجملة.

○ الوجه الثالث عشر[1] ○

أن عائشة ﵂ روت عن النبيّ ﷺ أنه قال: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هذا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»، رواه البخاري ومسلم[2].

وفي رواية لمسلم: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»[3].

وفي صحيح مسلم عن جابر أن رسول الله ﷺ كان يقول في خطبته: «أمّا بَعْدُ! [فَأَحْسَنَ][4] الحَدِيثِ كِتَاب الله وخَيْرَ الهُدَى هُدَى مُحَمَّد، وشَرَّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»[5].

وفي لفظ: كان يخطب الناس فيحمد الله ويثني عليه بما هو أهله، ثم يقول: «مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ، [خَيْرُ][6] الحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الهَدْيِ هَدْي مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ

---

(١) أما الوجه الثاني عشر فهو في ص٨٩، وأصل هذه الأوجه في ص٢٩.
(٢) أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) (١٧)، وأحمد ٦/ ٧٣، وأبو داود (٤٦٠٦)، وابن حبان (٢٦) وغيرهم.
(٣) أخرجه مسلم (١٧١٨) (١٨).
(٤) هكذا في النسخ الخطية، أما الحديث فهو: «فإن خير الحديث».
(٥) أخرجه مسلم (٨٦٧) (٤٣).
(٦) هكذا في النسخ الخطية، أما الحديث فهو: «وخير. . .».

الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ»[1].

ورواه النسائي بإسناد صحيح، وزاد: «وكُلُّ بِدْعَةٍ فِي النَّارِ»[2].

وكان عمر رضي الله عنه يخطب بهذه الخطبة.

وعن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً وموقوفاً أنه كان يقول: «إِنَّما هُمَا اثْنَتَانِ الكَلَامُ والْهُدَى، فَأَحْسَنُ الكَلَامِ كَلَامُ اللَّهِ، وَأَحْسَنُ الهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ، أَلَا وَإِيَّاكُمْ ومُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ شَرَّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، إِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ».

وفي لفظ: «غَيْرَ أَنَّكُمْ سَتُحْدِثُونَ وَيُحْدَثُ لَكُمْ، فَكُلُّ مُحْدَثَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ»[3].

وهذا مشهور عن ابن مسعود، وكان يخطب به كل خميس، كما كان النبيّ ﷺ يخطب به في الجمع.

وقد رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم بأسانيد جيدة إلى محمد بن جعفر بن أبي كثير عن موسى بن عقبة عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «إِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ شَرَّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُها، وَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»، وهذا إسناد جيّد[4].

---

(١) أخرجه مسلم (٨٦٧) (٤٥).

(٢) أخرجه النسائي (١٥٧٨) ولفظه: «... وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار».

(٣) أخرج الموقوف عبد الرزاق (٢٠٠٧٦)، ومن طريقه الطبراني في الكبير (٨٥١٨)، مع اختلاف في الألفاظ.

(٤) أخرجه ابن ماجه (٤٦)، وابن أبي عاصم في السنة (٢٥).

لكن المشهور أنه موقوف على ابن مسعود.

وعن العرباض بن سَارية ـ وهو ممن نزل فيه: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٩٢] الآية، قال: صلّى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم، ثم أقبل علينا، فوعظنا موعظة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله كأن هذه موعظة مودّع فماذا تعهد إلينا؟ فقال: «أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ والطَّاعَةِ وَإِنْ كَانَ عَبْداً حَبَشِيّاً، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرى اخْتِلَافاً كَثِيراً، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيِّينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ».

رواه الإمام أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح[1].

وفي لفظ: «تَرَكْتُكُمْ عَلَى البَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا، لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ»، وفيه: «عَلَيْكُمْ بِمَا عَرَفْتُمْ مِنْ سُنَّتِي»[2].

فهذه الأحاديث وغيرها تُبَيِّن أن رسول الله ﷺ حذّر الأُمّة الأمور المحدثة، وبيَّن أنها ضلالة، وأن من أحدث في أمر الدين ما ليس منه فهو مردود، وهذه الجملة لا تنحصر دلائلها وكثرة وصايا السلف بمضمونها، وكذلك الأدلّة على لزوم طريقة الصحابة والتابعين

---

(١) أخرجه أحمد ٤/١٢٦، وأبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٨)، وابن ماجه (٤٢) وغيرهم، وهو حديث صحيح صححه الترمذي، والبزار، وابن عبد البرّ وغيرهم وله شواهد كثيرة.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٤٣)، وابن أبي عاصم في السنة (٣٣)، والطبراني في الكبير ١٨/٢٤٧ (٦١٩)، والحاكم ١/٩٦.

لهم، ومجانبة ما أحدث بعدهم مما يخالف طريقهم من الكتاب والسنّة والآثار كثيرة جداً.

وإذا كان كذلك، فهذه الحيل من الأمور المحدثة ومن البدع الطارئة.

أما الإفتاء بها وتعليمها للناس، وإنفاذها في الحكم، واعتقاد جوازها، فأوّل ما حدث في الإسلام في أواخر عصر صغار التابعين بعد المئة الأولى بسنين كثيرة، وليس فيها ولله الحمد حيلة واحدة تؤثر عن أصحاب رسول الله ﷺ، بل المستفيض عن الصحابة أنهم كانوا إذا سُئِلوا عن فعل شيء من ذلك أعظموه وزجروا عنه.

وفي هذا الكتاب عن الصحابة في مسألتي العينة والتحليل وغيرهما ما يبيّن قولهم في هذا الجنس، وأمّا فعلها من بعض الجهّال فقد كان يصدر القليل منه في العصر الأول، لكن ينكره الفقهاء من الصحابة والتابعين على من يفعله كما كانوا ينكرون عليهم الكذب [والزنا][1] وسائر [المحرمات][2]، ويرونها داخلة في قوله ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي دِينِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»[3].

وهذا الذي ذكرناه من حدوث الفتوى بهذه الحيل وكونها بدعة أمر لا يشكّ فيه أدنى من له علم بآثار السلف وأيام الإسلام وترتيب طبقات المفتين والحكّام، ويستبين ذلك بأشياء[4]:

---

(١) في (ب)، (ج)، (هـ): [الربا]، والمثبت من (أ)، (د)، وفي (ز) بدون نقط.
(٢) في (ج)، (هـ): [المحدثات].
(٣) سبق تخريجه ص١٢٨.
(٤) هذه الأشياء ثلاثة أوجه، سيأتي الوجه الثاني منها ص١٣٥، والثالث ص١٣٧.

أحدها: أن الكتب المصنفة في أحاديث رسول الله ﷺ وفتاوى الصحابة والتابعين وقضاياهم ليس فيها عن أحد منهم شيء من ذلك، ولو كانوا يفتون بشيء من ذلك لنقل كما نقل غيره، والذين صنّفوا في الحيل من المستأخرين حرصوا على أثر يقتدون به في ذلك، فلم يجدوا شيئاً من ذلك إلا ما حكي عن بعضهم من التعريض واللحن، وقولهم: «إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب»[(١)]، والكلام أوسع من أن [يكذب ظريف][(٢)] وليس هذا من الحيل التي قلنا: إنها محدثة، ولا من جنسها، فإن المعاريض عند الحاجة، والتأويل في الكلام وفي الحلف للمظلوم بأن ينوي بكلامه ما يحتمله اللفظ، وهو خلاف الظاهر، كما فعله الخليل صلوات الله وسلامه عليه، وكما فعل الصحابي الذي حلف أنه أخوه وعنى أخوة الدين، وكما قال أبو بكر رضي الله عنه عن النبيّ ﷺ: «رجل يهديني السبيل...»[(٣)]، وكما قال النبيّ ﷺ للكافر الذي سأله: ممن أنت؟ قال: «نَحْنُ مِنْ مَاءٍ»[(٤)]، إلى غير ذلك؛ أمر جائز[(٥)]، وليس هو من الأمر الذي نحن فيه بسبيل، فإن أكثر ما في ذلك أنه كتم عن المخاطب ما أراد معرفته، وأفهمه خلاف ما في نفسه، مع أنه صادق فيما عناه، والمخاطَبُ ظالم في تعرّف ذلك الشيء، بحيث يكون جهله به خيراً له من معرفته به، وهذا فعل خير ومعروف مع

---

(١) أخرج البيهقي في السنن ١٠/١٩٩ هذا المتن عن عمر موقوفاً، وعن عمران بن حصين مرفوعاً وموقوفاً وقال: الصحيح موقوف، وعن عليّ مرفوعاً وضعّفه.
(٢) هكذا في (أ)، (ب)، (د)، (ز)، وفي (ج)، (هـ): [تكذب طريق].
(٣) أخرجه البخاري (٣٩١١)، وأحمد ٣/١٢٢.
(٤) أخرجه ابن حبان في الثقات ١/١٥٩.
(٥) هذا جواب قوله: «فإن المعاريض عند الحاجة...».

نفسه ومع المخاطب، وسيأتي إن شاء الله عقب هذا الوجه والذي يلي هذا ذكر أقسام الحيل، وأن هذا الضرب المأثور عن السلف من المعاريض جائز، وأنه ليس مثل الحيل التي تكلّمنا عليها التي مضمونها الاحتيال على محرم، إما بسبب لا يباح به قط، أو يباح به إذا قصد بذلك السبب مقصوده الأصلي، وكانت له حقيقة، أو الاحتيال على مباح بسبب محرم، أو الاحتيال على محرم بمحرم، وما أشبه هذه الأصول.

فهذه الحيل التي قلنا: لم يكن في أصحاب رسول الله ﷺ من يفتي بها أو يعلمها، بل كانوا ينهون عنها.

وأمّا تعريف الطريق التي ينال بها الحلال، والاحتيال للتخلص من المأثم بطريق مشروع يقصد به ما شرع له، فهذا هو الذي كانوا يفتون به، وهو من الدعاء إلى الخير والدلالة عليه؛ كما قال النبيّ ﷺ لبلال: «بعِ الجَمْعَ[1] بالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيباً»[2].

وكما قال عبد الرحمٰن بن عوف لعمر بن الخطاب: إن أوراقنا تزيف علينا أفنزيد عليها ونأخذ ما هو أجود منها؟ قال: لا، ولكن ائت (النقيع)[3] فاشتر بها سلعة، ثم بعها بما شئت[4].

وكما قال عليّ رضي الله عنه: إذا كان لأحدكم دراهم لا تنفق فليبتع بها

---

(١) في هامش (د): «كل لون من النخيل لا يعرف اسمه فهو جمع، وقيل: الجمع تمر مختلط فيه أنواع متفرّقة وليس مرغوباً فيه»، وهو تعليق من الشيخ سليمان بن سحمان، لأنه ناسخ المخطوطة كما ذكرت في المقدمة.

(٢) أخرجه البخاري (٢٢٠١)، ومسلم (١٥٩٣)، والنسائي (٤٥٥٧)، ومالك ٢/ ٥٣.

(٣) في (جـ)، (هـ): [البقيع].

(٤) أخرجه عبد الرزاق ٨/ ١٢٣.

ذهباً وليبتع به ما شاء[1].

رواهما سعيد.

فهذا يبيع بيعاً [بتاتاً][2] مقصوداً، ويستوفي الثمن، ثم يشتري به ما أحبّ من غير ذلك المشتري، فأمّا إن كان من ذلك المشتري، فإنهم كرهوه، حيث يكون في مظنّة أن لا [يَبُتَّا][3] البيع الأوّل، ورخّص فيه من لم يعتبر ذلك.

قال محمد بن سيرين: كان يكره للرجل أن يبتاع من الرجل دراهم بالدنانير، ثم يشتري منه بالدراهم دنانير[4].

والبيع طريق مشروع لحصول الملك ظاهراً وباطناً بحيث لا يبقى للبائع فيه علاقة، فإذا سلك وقصد به ذلك، فهذا جائز وليس مما نحن فيه، فإن لم يقصد به المقصود الشرعي [فلا يجوز][5]، وليس هذا موضع تفصيل ذلك، فإنه سيأتي إن شاء الله تعالى إيضاح ذلك[6].

وبالجملة فقد نصب الشارع إلى الأحكام أسباباً تقصد لحصول تلك الأحكام، فمن دلّ عليها وأمر بها من لم يتفطّن لها ممن يقصد الحلال، ليقصد بها المقصود الذي جعلت من أجله، فهذا معلمُ خيرٍ، وكذلك ما شاكل هذا، وهذا هو الذي تقدم ذكره عن الإمام أحمد في أول الكتاب، لما ذكر أن حيلة المسلمين أن يتّبعوا ما شرع لهم،

---

(١) أخرجه ابن حزم في المحلى ٨/ ٤٩٩ من طريق سعيد بن منصور.

(٢) في (أ): [ثباتاً].

(٣) في (جـ)، (هـ): [يبتاع]، وفي (ب): [يثبتا]، والمثبت من (أ)، (د)، (ز).

(٤) أخرجه عبد الرزاق ٨/ ١٢٠.

(٥) ما بين القوسين في (جـ)، (هـ) فقط.

(٦) سيذكر المؤلف بحثاً مستوفى مشبعاً حول هذا يبدأ ص٢٢٠.

فيسلكوا في حصول الشيء الطريق الذي شرع لتحصيله، دون ما لم يقصد الشارع به ذلك الشيء.

فثبت بما ذكرناه أنه لم يَحْكِ أحد من القائلين بالحيل والمنكرين لها عن أحد من الصحابة الإفتاء بشيء من هذه الحيل التي يقصد بها الاستحلال بالطرق المدلسة التي لا يقصد بها المقصود الشرعي، وهذا هو المقصود هنا، وسنطيل إن شاء الله الكلام في الفرق بين الطرق المبينة والطرق المدلسة، والفرق بين مخادعة الظالم للخلاص منه، ومخادعة الله سبحانه في دينه، لئلا يظنّ بما يحكى عنهم في أحد القسمين أنهم دخلوا في القسم الآخر، ومع أنهم لم يفتوا بشيء من هذه الحيل مع قيام المقتضي لها لو كانت جائزة، فقد أفتوا بتحريمها والإنكار لها في قضايا متعددة وأوقات متفرقة وأمصار متباينة، فعلم مع ذلك أن إنكارها كان مشهوراً بينهم، ولم يخالف هذا الإنكار أحد منهم، وهذا مما يعلم به اجتماعهم على إنكارها وتحريمها، وهذا أبلغ في كونها بدعة محدثة، فإن أقبح البدع ما خالفت كتاباً أو سنة أو إجماعاً.

الوجه الثاني: في تقرير أنها بدعة، وهو أنه لا يستريب عاقل في أن الطلاق الثلاث ما زال واقعاً على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه، وما زال المطلقون يندمون ويتمنون المراجعة، ورسول الله ﷺ أَنْصَحُ الناس لأُمّته، وكذلك أصحابه أَبَرُّ هذه الأُمّة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلّها تكلّفاً فلو كان التحليل يحلّلها لأوشك أن يدلوا عليه ولو واحداً، فإن الدواعي إذا توفرت على طلب فعل، وهو مباح، فلا بدّ أن يوجد، فلما لم ينقل عن واحد منهم الدلالة على ذلك، بل الزجر عنه، عُلم أن هذا لا سبيل إليه.

وهذه امرأة رفاعة القرظي جاءت إلى النبيّ ﷺ[1] بعد أن تزوّجت عبد الرحمٰن بن الزبير وطلّقها قبل الوصول إليها، وجعلت تختلف إلى النبيّ ﷺ، ثم إلى [خليفتيه][2] تتمنى مراجعة رفاعة، وهم يزجرونها عن ذلك، وكأنها كرهت أن تتزوج غيره فلا يطلّقها، وكانت راغبة في رفاعة، فلو كان التحليل ممكناً لكان أنصح الأُمّة لها يأمرها أن تتزوج بمحلل، فإنها لن تعدم من تبيته عندها ليلة، [ويُعطى][3] شيئاً، فلما لم يكن شيء من ذلك، علم كل عاقل أن هذا لا سبيل إليه، وسيأتي إن شاء الله ذكر قصّتها.

ومن لم تسعه السنة حتى تعدّاها إلى البدعة مرق من الدين، ومن أطلق للناس ما لم يطلقه لهم رسول الله ﷺ مع وجود المقتضي للإطلاق، فقد جاء بشريعة ثانية لم يكن متبعاً للرسول فلينظر امرؤ أين يضع قدمه، وكذلك نعلم أن القوم كانت فيهم التجارة فاشيةً، والربح مطلوب بكل طريق، فلو كانت هذه المعاملات التي يقصد بها ما يقصد من ربح دراهم في دراهم باسم البيع جائزة لأوشك أن يفتوا بها، وكذلك [الاحتيال][4] لحلّ اليمين.

وبالجملة الأسباب [المحوجة][5] إلى هذه الحيل ما زالت موجودة، فلو كانت مشروعة لنَبَّهَ الصحابة عليها، فلما لم يصدر منهم إلا الإنكار لجنسها مع وجود الحاجة في زعم أصحابها إليها، علم

---

(١) سيأتي ذكر حديث امرأة رفاعة مفصلاً ص٤٩٨، وسأذكر عنده تخريجه إن شاء الله.

(٢) في (أ)، (ب)، (جـ)، (د)، (ز): [خليفته]، والمثبت من (هـ)، وسيأتي ما يدل على أنها جاءت إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

(٣) في (د): [تعطي]، وفي (أ)، (هـ)، (ز) بدون نقط، والمثبت من (ب)، (جـ).

(٤) في (د)، (ز): [الاختلاع].

(٥) في (أ): [الموجبة] والمثبت من باقي النسخ.

قطعاً أنها ليست من الدّين، وهذا قاطع لا خفاء به لمن نوّر الله قلبه.

الوجه الثالث: أن هذه الحيل أول ما ظهر الإفتاء بها في أواخر عصر التابعين، وأنكر ذلك علماء ذلك الزمان، مثل أيوب السختياني، وحماد بن زيد، ومالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، ويزيد بن هارون، وعبد الرحمٰن بن مهدي، وعبد الله بن المبارك، والفضيل بن عياض، ومثل شريك بن عبد الله، والقاسم بن معن، وحفص بن غياث قضاة الكوفة.

وتكلّم علماء ذلك العصر مثل أيوب السختياني، وابن عون، والقاسم بن مخيمرة، والسفيانين، والحمّادين، ومالك، والأوزاعي، ومن شاء الله من العلماء الذين توسّعوا فيها من أهل الكوفة وغيرهم بكلام غليظ، لا يقال مثله إلا عند ظهور بدعة لا تُعرف، دون من أفتى بما كانت الصحابة تفتي به أو نحو منه، ومعلوم أن هؤلاء وأمثالهم هم سرج الإسلام ومصابيح الهدى وأعلام الدين، وهم كانوا أعلم أهل وقتهم وأعلم ممن بعدهم بالسنة الماضية، وأفقه في الدين وأورع في المنطق، وقد كانوا يختلفون في مسائل الفقه، ويقولون باجتهاد الرأي، ولا ينكرون على من سلك هذه السبيل، فلما اشتدّ نكيرهم على أهل الرأي [الذي][1] استحلّوا به الحيل، علم أنهم علموا أن هذه بدعة محدثة، وفي كلامهم دلالات على ذلك مثل وصفهم من كان يفتي بذلك بأنه يقلب الإسلام ظهراً لبطن ويترك الإسلام أرقّ من الثوب السَّابِرِي[2]، وينقض الإسلام عروة عروة إلى

---

(١) في (ب)، (د): [الذين].

(٢) ضرب من الثياب يعمل بسابور موضع في فارس، وعن ابن دريد: ثوب سابري: رقيق سبط اهـ. المغرب ١/ ٣٧٩.

أمثال هذه الكلمات، وكان عظم ما أنكروا على المتوسّع في الرأي مخالفة الأحاديث والإفتاء بالحيل، ومعلوم أن أحداً من أهل الفتوى لا يخالف حديث رسول الله ﷺ عمداً، وإنما يخالفه لأنه لم يبلغه، أو لنسيانه إياه وذهوله عنه، أو لأنه لم يبلغه من وجه يثق به، أو لعدم تفطنه لوجه الدلالة منه، أو لقلّة اعتنائه بمعرفته، أو لنوع تأويل يتأوّله عليه، أو ظنّه أنه منسوخ ونحو ذلك.

وما من الفقهاء أحد إلّا وقد خفيت عليه بعض السنّة.

وإنما المُنكر الذي لم يكن يُعرف في الماضين الإفتاء بالحيل، وقد ذكر عن بعض أهل الرأي صريحاً أنّه قال: ما نقموا علينا من أنا عمدنا إلى أشياء كانت حراماً عليهم، فاحتلنا فيها حتى صارت حلالاً.

وقال آخر: أنا أحتال للناس منذ كذا وكذا سنة، أحتال على هذا في قضية جرت له مع رجل.

ولما وضع بعض الناس كتاباً في الحيل اشتدّ نكير السلف لذلك.

قال أحمد بن زهير بن مروان: كانت امرأة هٰهنا تمرّ وأرادت أن تختلع من زوجها، فأبى زوجها عليها، فقيل لها: لو ارتددت عن الإسلام لَبِنْتِ من زوجك، ففعلت ذلك، فذكر ذلك لعبد الله بن المبارك، وقيل له: إن هذا في كتاب الحيل، فقال عبد الله: من وضع هذا الكتاب فهو كافر، ومن سمع به فرضي به فهو كافر، ومن حمله من كورة إلى كورة فهو كافر، ومن كان عنده فرضي به فهو كافر.

وقال إسحاق بن راهويه عن شقيق بن عبد الملك أن ابن المبارك قال في قصة بنت أبي روح حيث أُمرت بالارتداد، وذلك في

أيّام أبي غسان[1]، فذكر شيئاً، ثم قال ابن المبارك وهو مغضب: أحدثوا في الإسلام، ومن كان أمر بهذا فهو كافر، ومن كان هذا الكتاب عنده أو في بيته ليأمر به أوِ هَوِيَهُ ولم يأمر به فهو كافر.

ثم قال ابن المبارك: ما أرى الشيطان كان يُحسن مثل هذا حتى جاء هؤلاء فأفادها منهم، فأشاعها حينئذ، أو كان يحسنها ولم يجد من يمضيها فيهم حتى جاء هؤلاء.

وقال إسحاق الطالقاني[2]: قيل: يا أبا عبد الرحمٰن إن هذا وضعه إبليس ـ يعني كتاب الحيل ـ فقال: إبليس من الأبالسة.

وقال النضر بن شميل: في كتاب الحيل ثلاث مئة وعشرون أو ثلاثون مسألة كلها كفر.

وقال أبو حاتم الرازي: قال شريك ـ يعني ابن عبد الله قاضي الكوفة الإمام المشهور ـ وذكر له كتاب الحيل، فقال: من يخادع الله يخدعه.

وقال حفص بن غياث: وهو كذلك، كان ينبغي أن يكتب عليه كتاب الفجور.

وقال إسماعيل بن حماد: قال القاسم بن معن ـ يعني [ابن عبد الرحمٰن][3] بن عبد الله بن مسعود قاضي الكوفة أيضاً: كتابكم هذا الذي وضعتموه في الحيل كتاب الفجور.

---

(١) لعله أبو غسان النهدي مالك بن إسماعيل بن درهم الحافظ الحجّة، توفي سنة ٢١٩ هـ، سير أعلام النبلاء ١٠/ ٤٣٠.

(٢) إسحاق بن إسماعيل الطالقاني، أبو يعقوب توفي سنة ٢٣٠ هـ، تهذيب التهذيب ١/ ١٩٨.

(٣) ليست في (ب)، (ج)، (هـ)، (ز)، وهي في (أ)، (د).

وقال سعيد بن سابور[1]: إن الرجل ليأتي الرجل من أصحاب الحيل فيعلّمه الفجور.

وقال حماد بن زيد: سمعت أيوب يقول: ويلهم! من يخدعون؟ - يعني أصحاب الحيل.

وقال عبد الله بن عبد الرحمٰن الدارمي: سمعت يزيد بن هارون يقول: لقد أفتى - يعني صاحب الحيل - في شيء لو أفتى به اليهوديّ والنصرانيّ كان قبيحاً، أتاه رجل فقال: إني حلفت أن لا أطلق امرأة بوجهٍ من الوجوه، وإنهم قد بذلوا لي مالاً كثيراً، قال: فقبِّل أمها، قال يزيد بن هارون: ويله يأمره أن يقبّل امرأة أجنبية.

وقال حبيش بن سندي[2]: سئل أبو عبد الله - يعني الإمام أحمد بن حنبل - عن الرجل يشتري جارية ثم يعتقها من يومه ويتزوّج بها أيطؤها من يومه؟ قال: كيف يطؤها من يومه هذا وقد وطئها ذلك بالأمس، هذا من طريق الحيلة، وغضب وقال: هذا أخبث قول.

رواهنّ الإمام أبو بكر الخلال في العلم.

وعن عبد الخالق بن منصور[3] قال: سمعت أحمد بن حنبل يقول: من كان كتاب الحيل في بيته يفتي به فهو كافر بما أُنزل على محمد ﷺ.

---

(١) لم أجده، إنما ذكر الخطيب في تاريخ بغداد ٨/٤٨ الحسين بن سعيد بن سابور، لعلّه ابنه.

(٢) من كبار أصحاب أحمد، جليل القدر، عنده عن أحمد جزءا مسائل مشبعة حساناً جداً، يغرب فيها على أصحاب أحمد. مختصر طبقات الحنابلة ص١٠٤.

(٣) روى عن الإمام أحمد مسائل، مختصر طبقات الحنابلة ص١٦٠.

رواه أبو عبد الله السدوسي في مناقب الإمام أحمد، وذكره القاضي أبو يعلى[1].

وقال رجل للفضيل بن عياض: يا أبا علي استفتيت رجلاً في يمين حلفت بها فقال لي: إن فعلت ذلك حنثت، وأنا أحتال لك حتى تفعل ولا تحنث، فقال له الفضيل: تعرف الرجل؟ قال: نعم، قال: ارجع فاستثبته فإني أحسبه شيطاناً شبّه لك في صورة إنسان.

رواه أبو عبد الله بن بطة في مسألة خلع اليمين[2].

وإنما قال هؤلاء الأئمّة مثل هذا الكلام في كتاب الحيل؛ لأن فيه الاحتيال على تأخير صوم رمضان وإسقاط الزكاة والحجّ وإسقاط الشفعة وحل الربا وإسقاط الكفارات في الصيام والإحرام والأيمان وحل السفاح وفسخ العقود، وفيه الكذب وشهادة الزور وإبطال الحقوق وغير ذلك.

ومن أقبح ما فيه الاحتيال لمن أرادت فراق زوجها بأن ترتدّ عن الإسلام، فيعرض عليها الإسلام فلا تسلم فتحبس وينفسخ النكاح، ثم تعود إلى الإسلام، وإلى أشياء أُخر.

وكثير من هذه الحيل حرام باتفاق العلماء من جميع الطوائف، بل بعضها كفر كما قاله ابن المبارك وغيره، ولا يجوز أن ينسب الأمر بهذه الحيل التي هي محرمة بالاتفاق أو هي كفر إلى أحد من الأئمة، ومن نسب ذلك إلى أحد منهم فهو مخطئ في ذلك، جاهل بأصول الفقهاء، وإن كانت الحيلة قد تنفذ على أصول بعضهم بحيث لا

---

(١) في طبقات الحنابلة ٢١٨/١ في ترجمة عبد الخالق بن منصور.

(٢) لم أجده.

يبطلها على صاحبها، فإن الأمر بالحيلة شيء وعدم إبطالها ممن يفعلها شيء آخر، ولا يلزم من كون الفقيه لا يبطلها أن يبيحها، فإن كثيراً من العقود يحرمها الفقيه ثم لا يبطلها، وإن كان المرضي عندنا إبطال الحيل وردّها على صاحبها حيث أمكن ذلك.

وقد ذكرنا ما دلّ على تحريم الحيل وإبطالِها، وإنما غرضنا هنا أن هذه الحيل التي هي محرمة في نفسها لا يجوز أن تنسب إلى إمام أنه أَمر بها، فإن ذلك قدح في إمامته، وذلك قدح في الأُمّة، حيث ائتموا بمن لا يصلح للإمامة، وفي ذلك نسبة لبعض الأئمة إلى تكفير أو تفسيق، وهذا غير جائز، ولو فرض أنه حكي عن واحد منهم الأمر ببعض هذه الحيل المجمع على تحريمها، فإما أن تكون الحكاية باطلة، أو يكون الحاكي لم يضبط الأمر فاشتبه عليه إنفاذها بإباحتها، وإن كان أمر ببعضها في بعض الأوقات فلا بدّ أن يكون قد تاب من ذلك ولم يصرّ عليه، بحيث لم يمت وهو مصرّ على ذلك، وإن لم يحمل الأمر على ذلك لزم إما الخروج عن إجماع الأُمّة، أو القول بفسق بعض الأئمّة أو كفره، وكلا هذين غير جائز.

هذا لعمري في الحيل التي يكون الأمر بها أمراً بمعصية أو كفراً بالاتفاق، مثل المرأة التي تريد أن تفارق زوجها، فتؤمر بالردَّة لينفسخ النكاح، وذلك أنها إذا ارتدّت ففيه قولان:

أحدهما: أن النكاح ينفسخ بمجرد ذلك، وهو قول مالك وأبي حنيفة وأحمد في رواية.

والثاني: أن النكاح يقف على انقضاء العدَّة، فإن عادت إلى الإسلام وإلا تبيّنا أن الفرقة وقعت من حين الردَّة، وهو قول الشافعي وأحمد في الرواية الأخرى.

ثم إن المرتدّة يجب قتلها عند مالك والشافعي وأحمد إذا لم تعد إلى الإسلام، وعند الثوري وأبي حنيفة وأصحابه تضرب وتحبس ولا تقتل، فعلى هذا القول إذا ارتدت انفسخ النكاح، ولا تُقتل بمجرد الامتناع.

ثم إنه لا خلاف بين المسلمين أنه لا يجوز الأمر ولا الإذن في التكلّم بكلمة الكفر لغرض من الأغراض، بل من تكلّم بها فهو كافر، إلّا أن يكون مكرهاً، فيتكلّم بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان.

ثم إن هذا على مذهب أبي حنيفة وأصحابه أشدّ، فإن لهم من الكلمات والأفعال التي يرون أنها كفر ما هو دون الأمر بالكفر، حتى إن الكافر لو قال لرجل: إني أريد أن أسلم، فقال: اصبر ساعةً فقد كفّروه بذلك، لأنه أمر بالبقاء على الكفر ساعة، وإن كان له فيه غرض غير الكفر، فكيف بالأمر بإنشاء الردَّة التي هي أغلظ من الكفر الأصلي.

فعلمت أن هؤلاء القوم الذين أفتوا [بنت أبي روح][1] بالارتداد [إذاً][2] لم يكونوا مقتدين [بمذهب أحد][3] من الأئمّة، فإن هذه الحيلة لا تنفذ إلّا في مذهب أبي حنيفة، لكونها لا تقتل، وإن كانت قد تنفذ على قول مالك أيضاً وأحمد في رواية إذا لم تظهر الحيلة، ومذهب أبي حنيفة أشدّ المذاهب تغليظاً لمثل هذا، وهو من أبلغ المذاهب في تكفير من يأمر بالكفر، ولكن لما رأى بعض الفسقة أنها إذا ارتدت حصل غرضها على مذهب أبي حنيفة دلّوها على ذلك،

---

(١) في (ج)، (هـ): [ببت المتزوج].

(٢) ما بين القوسين في (أ)، (ز) فقط.

(٣) في (أ): [بأحد].

وإن لم تكن الدلالة من المذهب، كما أن الفاجر قد يأمر الشخص بيمين فاجرة أو بشهادة زور ليحصل بها غرضه عند الحاكم، والحاكم معذور بإنفاذ ذلك، وإن كان الإذن في ذلك لا يستجيزه أحد من الفقهاء.

وهذا لأن الأئمة قد انتسب إليهم في الفروع طوائف من أهل البدع والأهواء المخالفين لهم في الأصول مع براءة الأئمة من أولئك الأتباع، وهذا مشهور، [وكان][1] في ذلك الوقت قد انتسب كثير من الجهمية والقدرية من المعتزلة وغيرهم إلى مذهب أبي حنيفة في الفروع مع أنه وأصحابه كانوا من أبرأ الناس من مذاهب المعتزلة، وكلامهم في ذلك مشهور، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لعن الله عمرو بن عبيد، هو فتح على الناس الكلام في هذا.

وقال نوح الجامع[2]: سألت أبا حنيفة عما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: كلام الفلاسفة، عليك بالكتاب والسنّة، ودع ما أُحدث فإنه بدعة.

وقال أبو يوسف: من طلب العلم بالكلام تزندق.

وأراد أبو يوسف إقامة الحدِّ على بشر المريسي لما تكلم بشيء من تعطيل الصفات، حتى فرّ منه وهرب.

وقال محمد بن الحسن: أجمع علماء الشرق والغرب على الإيمان بصفات الله التي وصف بها نَفسهُ أو وصفه بها رسوله ﷺ،

---

(١) في (ب)، (ج)، (هـ)، (د): [وإن كان]، والمثبت من (أ)، (ز).

(٢) هو نوح بن أبي مريم، أبو عصمة، أخذ الفقه عن أبي حنيفة، انظر شذرات الذهب ١/ ٢٨٣ وفيه سبب تسميته بالجامع.

وأنما تُمَرُّ كما جاءت، وذكر كلاماً فيه طول لا يحضرني الساعة يرد به على الجهمية.

وما زال الفقهاء من أصحابه ينابذون المعتزلة وغيرهم من أهل الأهواء، وقد كان بشر بن غياث المريسي رأس الجهمية وأحمد بن أبي دؤاد قاضي القضاة ونظراؤهم من الجهمية والمعتزلة وغيرهم قبلهم وبعدهم ينتسبون في الفروع إلى مذهب أبي حنيفة، وهم الذين أوقدوا نار الحرب [حتى جرت في الإسلام][1] المحنة المشهورة على تعطيل الصفات والقول بخلق القرآن، فلعلّ أولٰئك الذين أمروا [بنت أبي روح][2] بالارتداد عن الإسلام، كانوا من أهل هذا النمط، وإن كان هذا الزمان قبل زمن المحنة بقليل.

ومن كان له علم بأحوال بعض المترائسين بالعلم في ذلك الزمان وغيرهم علم أنهم كانوا يدخلون في أشياء لا يجوز إضافتها إلى أحد من الأئمّة، فتكفير السلف ينبغي أن يضاف إلى مثل هذا الضرب الذين أمروا بمثل هذه الحيل.

وأمّا قولهم: إنها فجور ونحو هذا من الكلام، فهذا الكلام كان في بعض الحيل المختلف فيها، مع أنا قد ذكرنا عن أئمّة الكوفيين مثل شريك بن عبد الله والقاسم بن معن، ومثل حفص بن غياث، وهؤلاء قضاة الكوفة، وحفص يعدّ من الطبقة الأولى من أصحاب أبي حنيفة؛ أنهم أنكروا أصل الحيل مطلقاً، وليس الغرض هنا بيان أعيان الحيل، والفرق بين ما يعذر فيه المفتي في الجملة وما لا يعذر فيه، وإنما

---

(١) في (جـ)، (هـ): [في الإسلام حتى ظهرت]، وفي (ب): [في الإسلام حتى طوت] وهو خطأ، والمثبت من (أ)، (د)، (ز).

(٢) في (جـ)، (هـ): [ببت المتزوج].

الغرض أن يعلم أن هذه الحيل كلها محدثة في الإسلام، وأن الإفتاء إنما وقع بها متأخّراً، وأن بقايا السلف أعظموا القول فيمن أفتى بها إعظامهم القول في أهل البدع، ولو كان جِنْسُها مأثوراً عمن سلف لم يكن شيء من ذلك، فإنهم لم يكونوا ينكرون على من أفتى باجتهاد رأيه فتياً لها مساغ في الشريعة، ولا ينكرون ما فعلته الصحابة، وإنما ذكرنا مثل هذا الكلام على استكراه شديد منّا لما يشبه الغيبة فضلاً عن الوقيعة في أعراض بعض أهل العلم، ولكن وجوب النصيحة اضطرنا إلى أن ننبّه على ما عيب على بعض المفتين من الدخول في الحيل، ونحن نرجو أن يغفر الله سبحانه لمن اجتهد فأخطأ، فإن كثيراً ممن يسمع كلمات العلماء الغليظة قد لا يعرف مخرجها، وكثير من الناس يرويها رواية متشف متعصب مع أنهم دائماً يفعلون في الفتيا أقبح مما عيب به من عيب، مع كون أولئك كانوا أعلم وأفقه وأتقى، ولو علم السبب في ذلك الكلام وهُدِيَ رشده لكان اعتباره بمن سلف يكفه عن أن يقع في أقبح مما وقع فيه أولئك، ولكان شغله بصلاح نفسه استغفاراً وشكراً يشغله عن ذكر عيوب الناس على سبيل الاشتفاء والتعصّب، وإن كثيراً ممن يخالف المشرقيين في مذهبهم، ويرى أنه أتبع للسنة والأثر، [وآخذ][1] بالحديث منهم، يتوسّع في الحيل ويرق الدين وينقض عرى الإسلام، ويقول في ذلك قريباً أو أكثر مما يحكى عنهم، حتى دبّ هذا الداء إلى كثير من فقهاء الطوائف، حتى إن بعض أتباع الإمام أحمد مع أنه كان من أبعد الناس عن هذه الحيل تلطخوا بها، فأدخلها بعضهم في الأيمان، وذكروا طائفةً من المسائل التي هي بأعيانها من أشدّ ما أنكره الإمام أحمد على المشرقيين،

---

(١) في (د): [وأخذاً].

وحتى اعتقد بعضهم جواز خلع اليمين وصحة نكاح المحلل، وجواز بعض الحيل الربوية، وحتى إن بعض الأعيان من أصحابه سوّغ بعض الحيل في المعاملات مع ردّه على أصحاب الحيل، وذلك في مسائل قد نصّ الإمام أحمد على إبطال الحيلة فيها إلى أشياء أُخر.

وكثر ذلك في بعض المنتسبين إلى الشافعي، وتوسّع بعض أصحاب أبي حنيفة فيها توسعاً تدلّ أصول أبي حنيفة على خلافه، وحتى إن بعض الأئمّة من أصحاب مالك تزلزل فيها تزلزل من يرى أن القياس جواز بعضها، وحتى صار من يفتي بها كأنه يعلّم الناس فاتحة الكتاب أو صفة الصلاة، لا يبين للمستفتي أنها مكروهة بالاتفاق، وأنها محرمة عند كثير من العلماء، بل أكثرهم وعند عامّة السلف ﷺ، وحتى ألقوا في نفوس كثير من العامة أو أكثرهم أنها حلال، وأنها من دين الله سبحانه، فتجد المؤمن الذي شرح الله صدره للإسلام يكرهها وينفر قلبه منها، والمفتي بغير علم يقول له: هذا حلال، وهذا جائز، وهذا لا بأس به، وهو مخطئ في هذه الأقوال باتّفاق العلماء، فإن أقل درجات أكثرها الكراهة، وقد ذكرنا اتّفاقهم على كراهة التحليل المتواطأ عليه.

واعلم أن عامة ما يبلغك من الكلمات الشديدة في بعض الفقهاء، فإن أصل ذلك قاعدة الحيل، فإن القلوب دائماً تنكرها، لا سيما قلوب أهل الفقه والعلم والولاية والهداية، ويجدون ينبوعها من بعض المفتين، فيتكلّمون بالإنكار عليهم، ولهذا لما كان منشأ هذه الحيل من اليهود صار الغاوي من المتفقهة متشبهاً بهم، وصار أهل الحيل تعلوهم الذلّة والمسكنة لمشاركتهم اليهود في بعض أخلاقهم، ثم قد استطار شرر هذه الحيل حتى دخلت في أكثر أبواب الدين،

وصارت معروفاً وردّها منكراً عند كثير ممن لا يعرف أمور الإسلام وأصوله، وكلما رقّ دين بعض الناس واستخفّ بآيات الله سبحانه من الحكام والشروطيين والمفتين أحدث حيلة بعد حيلة.

وأكثرها مما أجمع العلماء من أهل الحديث والرأي وغيرهم على تحريمها، مثل تلقين الشروطي لمن يريد أن يملك ابنه أو غيره أن يقر بذاك إقراراً أو يجعله بيعاً ويشهد على نفسه بقبض الثمن، وهذا حرام بالإجماع، فإنه كذب يضرّ الورثة، ومقصودهم أن لا يمكن فسخه بما تفسخ به الهبات، حتى آل الأمر إلى أن بعض المستهزئين بآيات الله سبحانه يكتب [عنده كتباً][1] بعضها أنه ملكٌ لابنه، وبعضها أنه ملكٌ له، ويخرج كل كتاب إذا احتاج إليه، وحتى أن بعض من يتورّع من الشهود يحسب أن لا مأثم عليه في الشهادة على مثل ذلك، ولا ريب أن الشهادة على ما يَعلم تحريمه من عقد أو إقرار أو حكم حرامٌ، فإن النبيّ ﷺ لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه.[2]

ومثل ما أحدث بعض الحكام الدعوى المزوّرة [المسخرة][3]، وقد بلغني أن أول من أحدثها بعض قضاة الشام قبل المئة السادسة وبعد الخامسة، فصاروا يقولون: حكم بكذا وثبت عنده كذا بمحضر من خصمين مدع ومدعى عليه، جاز حضورهما وإسماع الدعوى من أحدهما على الآخر؛ مع القطع والعلم اليقيني بأن الحاضرين لم يكونا خصمين، فإن الخصم المدعى عليه من إذا سكت لم يترك، بل يطلب

---

(١) في (ب)، (جـ)، (هـ): [عدة كتب].

(٢) سبق تخريجه ص٦٨.

(٣) في (جـ)، (هـ): [المضرة].

منه الحق، وذلك الحاضر لو لم يجب لادّعى على [آخر][1]، فإنه ليس الغرض مطالبتَه بشيء، وإنما الغرض واحد، يقول بلسانه: لا حقّ لك قِبَلي، أو لا أعلم صحة ما تدّعيه، فيكون صورته صورةَ الخصم المطلوب، وكذلك المبتدئ أولاً يتكلّم بكلام صورته صورة الدعوى والطلب، وليس هو مدعياً على ذلك الآخر بشيء.

ثم قولهم: جاز استماع الدعوى من أحدهما على الآخر؛ من أقبح القول في دين الله، أترى الله أجاز أن تسمع دعوى وتجعلها دعوى صحيحة شرعية؟ قد علمت بالاضطرار أن قائلها لا يدعي شيئاً ولا يطلبه من ذلك الخصم، وإنما أتى أمره بصورة الدعوى من غير حقيقة، وأُعين له من يدّعي عليه من بعض الوكلاء في الخصومات والدعاوي، ولو سلكت الطرق الشرعية لاستغني عن هذا كلّه، فإنه ما من باب يحتاج الناس إليه إلّا وقد فتحه الشارع لهم، ومن أقبح الأشياء احتجاج بعض أهل الشروط على ذلك بقول أحد الملكين عليه السلام: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [ص: ٢٣] الآية، وتلك ليست خصومة يترتّب عليها ثبوت أو حكم في دم أو مال، وإنما هي مثل ضرب لتفهيم داود ﷺ حاله، وللحاكم وغيره أن يسمع من الخصومات المضروبة أمثالاً ما شاء، أما ترتيب الحكم عليها وذكر أن أصحابها خصم محقّق أجاز الشارع استماع الدعوى من أحدهما على الآخر، فهذا هو الباطل الذي لا يحلّ قوله، وقد حرّم الله سبحانه الكذب عليه وأن نقول عليه ما لا نعلم.

ومن الحيل الجديدة التي لا أعلم بين فقهاء الطوائف خلافاً في

---

(١) في (ب)، (جـ)، (هـ)، (د): [آخر وآخر].

تحريمها أن يريد الرجل أن يوقف شيئاً على نفسه وبعد موته على جهات متّصلة، فيقولون للرجل: أقرّ أن هذا المكان الذي بيدك وقف عليك من غيرك، ويعلمونه الشروط التي يريد إنشاءها، فيجعلها إقراراً، فيعلمونه الكذب في الإقرار، ويشهدون عليه به، ويحكمون بصحته، ولا يستريب مسلم في أن هذا حرام، فإن الإقرار شهادة الإنسان على نفسه، فكيف يلقن شهادة زور؟ ثم إن كان وقف الإنسان على نفسه باطلاً في دين الله سبحانه فقد علّمناه حقيقة الباطل، لأن الله سبحانه قدِ علم أن هذا لم يكن وقفاً قبل الإقرار، ولا صار وقفاً بالإقرار الكذب، فيصير المال حراماً على من يتناوله إلى يوم القيامة، وإن كان وقفه صحيحاً فقد أغنى الله سبحانه عن تكلف الكذب، بل لو وقفه على نفسه لكان لصحته مساغ لما فيه من الاختلاف، وأمّا الإقرار بوقفه من غير إنشاء متقدم، فلا يجعله وقفاً بالاتفاق إذا جعل [الإقرار][1] إقراراً [حقيقياً][2].

ولهم حيلة أخرى، وهو أن الذي يريد الوقف يملكه لبعض ثقاته ثم يقفه ذلك المملك عليه بحسب اقتراحه، وهذا لا شكّ في قبحه وبطلانه، فإن حدّ التمليك أن يرضى المُمْلِكُ بنقل الملك إلى المُمَلَّكِ، بحيث يتصرّف فيه بما يحب مما يجوز، وهنا قد علم الله سبحانه وتعالى خلقه من هذا أنه لم يرض أن يتصرف فيه المُمَلَّك إلا بالوقف عليه خاصة على شروطه، بل قد ملكه بشرط أن يتبرّع عليه به وقفاً، وهذا تمليك فاسد، بل ليس هو هبةً وتمليكاً أصلاً، فإن أقل درجات الهبة أن يتمكّن الموهوب له من الانتفاع بالموهوب ولو إلى

---

(١) في (أ): [للإقرار].

(٢) في (أ): [حقيقة]، وهكذا كانت في (ز) ثم صُححت لتصبح: [حقيقياً].

حين، وهنا لم يبح له الانتفاع بشيء منه قط، ولو تصرف فيه بشيء لعدّه غادراً ماكراً، وليس هذا بمنزلة العمرى والرقبى المشروط فيها العود إلى المعمر، فإنه هناك ملّكه في الجملة وشرط العود، وهنا لم يملّكه شيئاً قط، وإنما تكلّم بلفظ التمليك غير قاصد معناه، والموهوب له يصدقه أنهما لم يقصدا حقيقة الملك، بل هو استهزاء بآيات الله سبحانه، وتلاعب بحدوده، وقد كان لهم طريقان خير من هذا الخداع.

أحدهما[١]: أن يقفه على غيره ويستثني المنفعة لنفسه مدّة حياته، فإن هذا جائز عند فقهاء الحديث الذين يجوّزون استثناء بعض منفعة المملوك مع نقل الملك فيه، فيجوزون أن يبيع الرجل الشيء أو يهبه أو يعتق العبد ويستثني بعض منفعته، ويجوّزون أن يقف الشيء ويستثني منفعته مدة معلومة أو إلى حين موته استدلالاً بحديث بعير جابر[٢]، وبحديث عتق أُمّ سلمة سفينة[٣]، وبحديث عتق صفية[٤] رضي الله عنهم، وبآثار عن السلف في الوقف مع قوة هذا القول في القياس.

وفي هذه المسائل كلها خلاف مشهور، ولكن أخذ الإنسان بمثل

---

(١) أما الثاني فسيأتي ص١٦٤ بعد فاصل طويل جواباً على الاعتراض الذي سيذكره بعد أسطر.

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٠٩)، ومسلم (٧١٥)، وأبو داود (٣٥٠٥)، والترمذي (١٢٥٣)، والنسائي (٤٦٤١)، وأحمد ٣/ ٢٩٩، وابن حبان (٢٧١٥).

(٣) أخرجه أحمد ٥/ ٢٢١، وأبو داود (٣٩٣٢)، وابن ماجه (٢٥٢٦)، والنسائي في الكبرى، وابن الجارود (٩٧٦)، والحاكم ٢/ ٢١٣، والبيهقي ١٠/ ٢٩١.

(٤) أخرجه البخاري (٣٧١)، ومسلم (١٣٦٥) (٨٤)، وأحمد ٣/ ٩٩، وأبو داود (٢٠٥٤)، والترمذي (١١١٥)، والنسائي (٣٣٤٤)، وابن ماجه (١٩٥٧)، وابن حبان (٤٠٩١).

هذا مجتهداً أو مقلّداً فيه على أي حال كان خيراً له من أمر يعلم أنه كذب وخِداع وزور، فإن الأوّل قد نُقل مثله عن كثير من السلف، وأمّا هذه الحيل فأمر محدث، أجمع السلف على النهي عنها والتحذير منها وإعظام القول بها.

فإن قيل: هذه الحيل مما اختلف فيها العلماء، فإذا قلّد الإنسان من يفتي بها فله ذلك، والإنكار في مسائل الخلاف غير سائغ، لا سيما على من كان متقيّداً بمذهب من يرخص فيها أو قد تفقه فيها، ورأى الدليل يقتضي جوازها، وقد شاع العمل بها عن جماعات من الفقهاء، والقول بها معزوّ إلى مذهب أبي حنيفة والشافعية، وما قاله مثل هؤلاء الأئمة لا ينبغي الإنكار البليغ فيه، لا سيما على من يعتقد أن الأئمّة المجوّزين لها أفضل من غيرهم، وقد ترجح عنده متابعة مذهبهم إمّا على سبيل الإلف والاعتياد، أو على طريق النظر والاجتهاد، وهبْ هذا الاعتقاد باطلاً ألستم تعرفون فضل هؤلاء الأئمّة ومكانهم من العلم والفقه والتقوى، وكون بعضهم أرجح من غيره أو مساوياً له أو قريباً منه؟ فإذا قلّد العامي أو المتفقه واحداً منهم: إما على القول بأن العامي لا يجب عليه الاجتهاد في أعيان المفتين أو على القول بوجوبه إذا ترجح عنده أن من يقلّده فيها هو الأفضل، لا سيما إن كان هو المذهب الذي التزمه، فلا وجه للإنكار عليه، إلا أن يقال: إن المسألة قطعية لا يسوغ فيها الاجتهاد، وهذا إن قيل كان فيه طعن على الأئمة بمخالفة القواطع، وهذا قدح في إمامتهم، وحاشا لله أن يقولوا ما يتضمن مثل هذا، ثم قد يفضي ذلك إلى المقابلة بمثله أو بأكثر منه، لا سيما ممن يحمله هوى دينه أو دنياه على ما هو أبلغ من ذلك، وفي ذلك خروج عن الاعتصام بحبل الله سبحانه، وركوب

التفرق المنهي عنه، وإفساد ذات البَيْن، وحينئذ فتصير مسائل الفقه من باب الأهواء، وهذا غير سائغ، وقد علمتم أن السلف كانوا يختلفون في المسائل الفرعية مع بقاء الألفة والعصمة وصلاح ذات البين.

قلنا: نعوذ بالله سبحانه مما يفضي إلى الوقيعة في أعراض الأئمّة أو انتقاص أحد منهم أو عدم المعرفة بمقاديرهم وفضلهم أو محادتهم وترك محبّتهم وموالاتهم، ونرجو من الله سبحانه أن نكون ممن يحبهم ويواليهم ويعرف من حقوقهم وفضلهم ما لا يعرفه أكثر الأتباع، وأن يكون نصيبنا من ذلك أوفر نصيب وأعظم حظّ، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله.

لكن دين الإسلام إنما يتمّ بأمرين:

أحدهما: معرفة فضل الأئمّة وحقوقهم ومقاديرهم وترك كل ما يجرُّ إلى ثلبهم.

والثاني: النصيحة لله سبحانه ولكتابه ولرسوله ولأئمّة المسلمين وعامّتهم، وإبانةُ ما أنزل الله سبحانه من البيّنات والهدى، ولا منافاة إن شاء الله سبحانه بين القسمين لمن شرح الله صدره، وإنما يضيق عن ذلك أحد رجلين: رجل جاهل بمقاديرهم ومعاذيرهم، أو رجل جاهل بالشريعة وأصول الأحكام، وهذا المقصود يتلخّص بوجوه[1]:

أحدها: أن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح وآثار حسنة، وهو من الإسلام وأهله بمكانة عليا، قد يكون منه الهفوة والزلَّة، هو فيها معذور، بل مأجور، لا يجوز أن يتبع فيها مع بقاء مكانته ومنزلته في قلوب المؤمنين.

---

(١) وهي خمسة آخرها ص١٦١.

واعتبر ذلك بمناظرة الإمام عبد الله بن المبارك قال: كنّا بالكوفة فناظروني في ذلك ـ يعني النبيذ المختلَف فيه ـ فقلت لهم: تعالوا فليحتج المحتج منكم عمّن شاء من أصحاب النبيّ ﷺ بالرخصة، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدّة صحّت عنه، فاحتجّوا فما جاؤوا عن أحد برخصة إلّا جئناهم بشدّة، فلما لم يبق في يد أحد منهم إلّا عبد الله بن مسعود، وليس احتجاجهم عنه في شدّة النبيذ بشيء يصح عنه، إنما يصح عنه أنه لم ينبذ له في الجرّ الأخضر.

قال ابن المبارك: فقلت للمحتجّ عنه في الرخصة: يا أحمق عُدّ أن ابن مسعود لو كان هٰهنا جالساً، فقال هو لك: حلال، وما وصفنا عن النبيّ ﷺ وأصحابه في الشدّة كان ينبغي لك أن تحذر أو تجبن أو تخشى.

فقال قائلهم: يا أبا عبد الرحمٰن فالنخعي والشعبي ـ وسمّى عدة معهما ـ كانوا يشربون الحرام؟ فقلت لهم: دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال، فربّ رجل في الإسلام مناقبه كذا وكذا، وعسى أن يكون منه زلّة أفَلأِحد أن يحتجّ بها؟ فإن أبيتم فما قولكم في عطاء وطاووس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ قالوا: كانوا خياراً، قلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ فقالوا: حرام، فقال ابن المبارك: إن هؤلاء رأوه حلالاً، فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبهتوا وانقطعت حجّتهم.

قال ابن المبارك: ولقد أخبرني المعتمر بن سليمان قال: رآني أبي وأنا أنشد الشعر، فقال لي: يا بني لا تنشد الشعر، فقلت له: يا أبه كان الحسن ينشد، وكان ابن سيرين ينشد، فقال لي: أي بني إن أخذت بشرّ ما في الحسن وبشرّ ما في ابن سيرين، اجتمع فيك الشر كلّه.

وهذا الذي ذكره ابن المبارك متفق عليه بين العلماء، فإنه ما من أحد من أعيان الأُمّة من السابقين الأوّلين ومن بعدهم إلّا لهم أقوال وأفعال خفي عليهم فيها السنة، وهذا باب واسع لا يحصى، مع أن ذلك لا يغض من أقدارهم ولا يسوغ اتّباعهم فيها؛ كما قال الله سبحانه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

قال مجاهد والحكم بن عتيبة ومالك وغيرهم: ليس أحد من خلق الله إلا يؤخذ من قوله ويترك إلّا النبيّ ﷺ.

قال سليمان التيمي: إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشرّ كلّه[1].

قال ابن عبد البرّ: هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً[2].

وقد روي عن النبيّ ﷺ وأصحابه في هذا المعنى ما ينبغي تأمّله.

فروى كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جدّه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّي لأَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي مِنْ أَعْمَالٍ ثَلَاثَةٍ»، قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: «أَخَافُ عَلَيْهِمْ مِنْ زَلَّةِ العَالِمِ، وَمِنْ حُكْمٍ [جائِر][3]، وَمِنْ هَوىً مُتَّبَعٍ»[4].

---

(١) أخرجه ابن عبد البرّ في جامع بيان العلم ص٤١٠.

(٢) ذكره في جامع بيان العلم ص٤١١.

(٣) في (أ): [الجائر]، والمثبت من باقي النسخ وهو الموافق لما في جامع بيان العلم ص٤٣٩.

(٤) أخرجه البزار ٨/ ٣١٤ ـ البحر الزخار ـ والطبراني في الكبير ١٧/ ١٧، وابن عبد البرّ في جامع بيان العلم ص٤٣٩، وهو حديث موضوع؛ فإن فيه كثير بن عبد الله وهو متروك، وقد تفرّد عن أبيه وتفرّد أبوه عن جده.

وقال زياد بن حدير: قال عمر: ثلاث يهدمن الدّين: زلّة عالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمّة مضلّون[1].

وقال الحسن: قال أبو الدرداء: إن مما أخشى عليكم زلّة العالم، وجدال المنافق بالقرآن، والقرآن حقّ، وعلى القرآن منار كأعلام الطريق[2].

وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كل يوم قَلَّ ما يخطئه أن يقول ذلك: الله حكم قسط، هلك المرتابون، إن وراءكم فتناً، يكثر فيها المال، ويفتح فيها القرآن حتى يقرأه المؤمن والمنافق، والمرأة والصبي، والأسود والأحمر، فيوشك أحدهم أن يقول: قد قرأت القرآن، فما أظن أن يتبعوني حتى ابتدع لهم غيره، فإيّاكم وما ابتدع، فإن كل بدعة ضلالة، وإياكم وزيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يتكلّم على لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وإن المنافق قد يقول كلمة الحق، فتلقوا الحق عمّن جاء به، فإن على الحق نوراً، قالوا: كيف زيغة الحكيم؟ قال: هي كلمة تروعكم وتنكرونها، وتقولون: ما هذا؟ فاحذروا زيغته، ولا يصدنّكم عنه، فإنه يوشك أن يفيء وأن يراجع الحقّ، وإن العلم والإيمان مكانهما إلى يوم القيامة، فمن ابتغاهما وجدهما[3].

وقال سلمان الفارسي: كيف أنتم عند ثلاث: زلّة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم. فأمّا زلة العالم فإن اهتدى فلا تقلّدوه دينكم، تقولون: نصنع مثل ما يصنع فلان، وننهى عما ينهى

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ص٤٤٠.

(٢) أخرجه ابن عبد البرّ في جامع بيان العلم ص٤٣٩.

(٣) أخرجه ابن عبد البرّ في جامع بيان العلم ص٤٤٠.

عنه فلان، وإن أخطأ، فلا تقطعوا إياسكم منه فتعينوا عليه الشيطان. وأمّا مجادلة منافق بالقرآن، فإن للقرآن مناراً كمنار الطريق، فما عرفتم منه فخذوا، وما لم تعرفوا فَكِلُوه إلى الله ﷻ. وأمّا دنيا تقطع أعناقكم، فانظروا إلى من هو دونكم، ولا تنظروا إلى من هو فوقكم[1].

وعن ابن عباس قال: ويل للأتباع من عثرات العالم، قيل: كيف ذاك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجد من هو أعلم برسول الله ﷺ منه فيترك قوله ذلك، ثم يمضي الأتباع[2].

وهذه آثار مشهورة رواها ابن عبد البرّ وغيره، فإذا كنّا قد [حُذِّرْنا][3] من زلّة العالم، وقيل لنا: إنها من أخوف ما يخاف علينا، وأمرنا مع ذلك أن لا نرجع عنه[4]، فالواجب على من شرح الله صدره للإسلام إذا بلغته مقالة ضعيفة عن بعض الأئمّة أن لا يحكيها لمن يتقلّدها، بل يسكت عن ذكرها إن تيقّن صحتها، وإلا توقف في قبولها، فما أكثر ما يحكى عن الأئمة ما لا حقيقة له، وكثير من المسائل يخرجها بعض الأتباع على قاعدة متبوعة، مع أن ذلك الإمام لو رأى أنها تفضي إلى ذلك لما التزمها، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، ومن علم فقه الأئمة وورعهم علم أنهم لو رأوا هذه الحيل وما أفضت إليه من التلاعب بالدين لقطع بتحريمها من لم يقطع به أوّلاً.

---

(١) أخرجه ابن عبد البرّ في جامع بيان العلم ص٤٤١.
(٢) أخرجه ابن عبد البرّ في جامع بيان العلم ص٤٤٢.
(٣) في (ب)، (ج)، (هـ): [وجدنا].
(٤) أي نبقى على تقدير العالم وحفظ منزلته.

الوجه الثاني[1]: أن الذين أفتوا من العلماء ببعض مسائل الحيل، أو أُخِذَ ذلك من بعض قواعدهم لو بلغهم ما جاء في ذلك عن النبيّ ﷺ وأصحابه لرجعوا عن ذلك يقيناً، فإنهم كانوا في غاية الإنصاف، وكان أحدهم يرجع عن رأيه بدون ما في هذه القاعدة، وقد صرّح بذلك غير واحد منهم، وإن كانوا كلّهم مجمعين على ذلك.

قال الشافعي: إذا صحّ الحديث عن رسول الله ﷺ فاضربوا بقولي الحائط.

وهذا لسان حال الجماعة، ومن أصولهم أن أقوال أصحاب رسول الله ﷺ المنتشرة لا تترك إلا بمثلها، وقد ذكرنا في التحليل والعينة وغيرهما من الأحاديث والآثار ما يقطع معه اللبيب أن لا حجّة لأحدٍ في مخالفتها، ولم تشتمل كتب من خالفها من الأئمّة عليها حتى يقال: إنهم تأوّلوها، فعلم أنها لم تبلغهم.

الوجه الثالث: أن القول بتحريم الحيل قطعي ليس من [مسالك][2] الاجتهاد كما قد بيّناه، وبيّنَّا إجماع الصحابة على المنع منها بكلام غليظ يخرجها عن مسائل الاجتهاد، واتّفاق السلف على أنها بدعة محدثة، وكل بدعة تخالف السنّة أو آثار الصحابة، فإنها ضلالة.

وهذا هو منصوص الإمام أحمد وغيره، وحينئذ فلا يجوز تقليد من يفتي بها، ويجب نقض حكمه، ولا يجوز الدلالة لأحد من المقلّدين على من يفتي بها، مع جواز ذلك في مسائل الاجتهاد، وقد

---

(١) الوجه الأول ص١٥٣.

(٢) في (د): [مسائل].

نصّ أحمد على هذه المسائل في مثل هذا، وإن كنّا نعذر من اجتهد من المتقدمين في بعضها، وهذا كما أن أعيان المكيين والكوفيين لا يجوز تقليدهم في مسألة المتعة والصرف والنبيذ ونحوها، بل عند فقهاء الحديث أن من شرب النبيذ المختلف فيه حُدَّ، وإن كان متأوّلاً، واختلفوا في ردّ شهادته، فردّها مالك دون الشافعي، وعن الإمام أحمد روايتان، مع أن الذين قالوا بالمتعة والصرف [معهم فيها][1] سنّة صحيحة، لكن سنة المتعة منسوخة، وحديث الصرف يفسّره سائر الأحاديث، فكيف بالحيل التي ليس لها أصل من سنّة ولا أثر أصلاً، بل السنن والآثار تخالفها.

وقولهم: مسائل الخلاف لا إنكار فيها؛ ليس بصحيح، فإن الإنكار إما أن يتوجّه إلى القول بالحكم أو العمل. أمّا الأول فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً قديماً وجب إنكاره، وفاقاً، وإن لم يكن كذلك، فإنه ينكر بمعنى بيان ضعفه عند من يقول: المصيب واحد، وهم عامّة السلف والفقهاء، وأمّا العمل فإذا كان على خلاف سنّة أو إجماع وجب إنكاره أيضاً بحسب درجات الإنكار كما ذكرناه من حدّ شارب النبيذ المختلف فيه، وكما ينقض حكم الحاكم إذا خالف سنة، وإن كان قد اتّبع بعض العلماء، وأمّا إذا لم يكن في المسألة سنّة ولا إجماع وللاجتهاد فيها مساغ لم ينكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلّداً، وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس.

---

(١) في (أ)، (د): [معهما فيها]، وفي نسخة الفتاوى الكبرى: [معهم فيهما]، وفي (ب)، (جـ)، (هـ): [معهم] والمثبت من (ز).

والصواب الذي عليه الأئمّة أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهراً مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه، فيسوغ إذا عدم ذلك فيها الاجتهاد، لتعارض الأدلّة المتقاربة، أو لخفاء [الأدلّة][1] فيها، وليس في ذكر كون المسألة قطعية طعن على من خالفها من المجتهدين، كسائر المسائل التي اختلف فيها السلف، وقد تيقنّا صحة أحد القولين فيها مثل كون الحامل المتوفّى عنها تعتدّ بوضع الحمل، وأن الجماع المجرّد عن إنزال يوجب الغسل، وأن ربا الفضل والمتعة حرام، وأن النبيذ حرام، وأن السنة في الركوع الأخذ بالركب وأن دية الأصابع سواء، وأن يد السارق تقطع في ثلاثة دراهم أو ربع دينار، وأن البائع أحقّ بسلعته إذا أفلس المشتري، وأن المسلم لا يقتل بالكافر، وأن الحاج يلبّي حتى يرمي جمرة العقبة، وأن التيمّم يكفي فيه ضربة واحدة إلى الكوعين، وأن المسح على الخفّين جائز حضراً وسفراً إلى غير ذلك مما لا يكاد يُحصى.

وبالجملة من بلغه ما في هذا الباب من الأحاديث والآثار التي لا معارض لها فليس له عند الله عذر بتقليد من ينهاه عن تقليده، ويقول له: لا يحلّ لك أن تقول ما قلت، حتى تعلم من أين قلت.

أو يقول: إذا صحّ الحديث فلا تعبأ بقولي.

ولو لم يكن في هذا الباب أحاديث، فإن المؤمن يعلم بالاضطرار أن نبيّ الله ﷺ لم يكن ممن يُعَلِّمُ هذه الحيل ويفتي بها هو ولا أصحابه، وأنها لا تليق بدين الله أصلاً، وهذا القدر لا يحتاج إلى دليل أكثر من معرفة حقيقة الدين.

---

(١) هكذا في النسخ ولعل صوابها: الدلالة.

الوجه الرابع[1]: أنا لو فرضنا أن الحيل من مسائل الاجتهاد كما يختاره في بعضها طائفة من أصحابنا وغيرهم، فإنّا إنما بينَّا الأدلّة الدالَّة على تحريمها كما في سائر مسائل الاجتهاد، فأمّا جواز تقليد من يخالف فيها وتسويغ الخلاف فيها وغير ذلك، فليس هذا موضِعَ الكلام فيه، وليس الكلام في هذا مما يختصّ هذا الضرب من المسائل، فلا يحتاج على هذا التقدير أن يجيب عن السؤال بالكلية، وحينئذ فمن وضح له الحق وجب عليه اتّباعه، ومن لم يتّضح له الحق فحكمه حكم أمثاله في أمثال هذه المسائل.

الوجه الخامس: أن المتأخّرين أحدثوا حيلاً لم يصح القول بها عن أحد من الأئمّة ونسبوها إلى مذهب الشافعي أو غيره، وهم مخطئون في نسبتها إليه على الوجه الذي يدعونه خطأً بَيِّناً، يعرفه من عرف نصوص كلام الشافعي وغيره، فإن الشافعي ليس معروفاً بأن يفعل الحيل ولا يدلّ عليها، ولا يشير على مسلم بأن يسلكها، ولا يأمر بها من استنصحه، بل هو يكرهها وينهى عنها، بعضها كراهة تحريم، وبعضها كراهة تنزيه، وكثير من الحيل أو أكثر الحيل المضافة إلى مذهبه من تصرفات بعض المتأخرين من أصحابه، تلقوها عن المشرقيين.

نعم الشافعي يجري العقود على ظاهر الأمر فيها من غير سؤال للعاقد عن مقصوده، كما يجري أمر من ظهرت زندقته ثم أظهر التوبة على ظاهر قبول التوبة منه من غير استدلال على باطنه، وكما يجري كنايات القذف وكنايات الطلاق على ما يقول المتكلّم إنه مقصوده من

(١) بداية هذه الأوجه ص١٥٣.

غير اعتبار بدلالة الحال، وربما أُخذ من كلامه عدم [تأثّر][1] العقد في الظاهر بما يسبقه من المواطأة وعدم فساده بما يقارنه من النيّات على خلاف عنه في هذين الأصلين، أمّا أن الشافعي أو من هو دونه يأمر الناس بالكذب والخِداع وبما لا حقيقة له وبشيء يتيقن أن باطنه خلاف ظاهره، فما ينبغي أن يحكى هذا عن مثل هؤلاء، فإن هذا ليس في كتبهم، وإنما غايته أن يؤخذ من قاعدتهم، فربّ قاعدة لو علم صاحبها ما تفضي إليه لم يقلها، فمن رعاية حقّ الأئمة أن لا يحكى هذا عنهم، ولو روي هذا عنهم لفرط قبحه.

ولهذا كان الإمام أحمد يكره أن يحكى عن الكوفيين والمدنيين والمكيّين المسائل المستقبحة، مثل مسألة النبيذ والصرف والمتعة ومحاش النساء إذا حكيت لمن يخاف أن يقلّدهم فيها أو ينتقصهم بسبَبِها، وفرقٌ بين أن آمُرَ بشيء أو أفعله وبين أن أقبل من غيري ظاهره، وقد كان بين الأئمّة من أصحاب الشافعي من ينكرون على من يحكي عنه الإفتاء بالحيل مثل ما قال الإمام أبو عبد الله بن بطة: سألت أبا بكر الآجري، وأنا وهو في منزله في مكّة عن هذا الخلع الذي يفتي به الناسُ، وهو أن يحلف رجل أن لا يفعل شيئاً لا بدّ له من فعله، فيقال له: اخلع زوجتك وافعل ما حلفت عليه ثم راجعها، واليمين بالطلاق ثلاثاً، وقلت: إن قوماً يفتون الرجل الذي يحلف بأيمان البيعة ويحنث أن لا شيء عليه، ويذكرون أن الشافعي لم ير على من حلف يمين البيعة شيئاً، فجعل أبو بكر يعجب من سؤالي عن هاتين المسألتين في وقتٍ واحد، ثم قال لي: اعلم [أني][2] منذ

(١) في (ب)، (ج)، (هـ)، (د): [تأثير]، والمثبت من (أ)، (ز).
(٢) ما بين القوسين في (ج)، (ز) فقط.

كتبت العلم وجلست للكلام فيه وللفتوى ما أفتيت في هاتين المسألتين بحرف، ولقد سألت أبا عبد الله الزبيري الضرير عن هاتين المسألتين كما سألتني على التعجب ممن يقدم على الفتوى فيهما، فأجابني فيهما بجواب كتبته عنه، ثم قام فأخرج لي كتاب أحكام الرجعة والنشوز من كتاب الشافعي، وإذا مكتوب على ظهره بخطّ أبي بكر: سألت أبا عبد الله الزبيري فقلت له: الرجل يحلف بالطلاق ثلاثاً أن لا يفعل شيئاً، ثم يريد أن يفعله، وقلت له: إن أصحاب الشافعي يفتون فيها بالخلع، يخالع ثم يفعل؟ فقال الزبيري: ما أعرف هذا من قول الشافعي، ولا بلغني أن له في هذا قولاً معروفاً، ولا أرى من يذكر هذا عنه إلا محيلاً، وقلت له: الرجل يحلف بأيمان البيعة فيحنث، ويبلغني أن قوماً يفتونهم أن لا شيء عليه أو كفارة يمين، فجعل الزبيري يتعجّب من هذا! وقال: أما هذا فما بلغني عن عالم، ولا بلغني فيه قول ولا فتوى، ولا سمعت أن أحداً أفتى في هذه المسألة بشيء قطّ، قلت للزبيري: ولا عندك فيها جوابٌ؟ فقال: إن ألزم الحالف نفسه جميع ما في يمين البيعة، وإلّا فلا أقول غير هذا.

قال الإمام أبو عبد الله بن بطّة: فكتبت هذا الكلام من ظهر كتاب أبي بكر وقرأته عليه، ثم قلت له: فأنت أيش تقول يا أبا بكر؟ فقال: هكذا أقول، وإلا فالسكوت عن الجواب أسلم لمن أراد السلامة إن شاء الله تعالى.

ذكر هذا الإمام أبو عبد الله بن بطّة في جزء صنّفه في الرد على من يفتي بخلع اليمين، وذكر الآثار فيه عن السلف بالردّ له، وأنه مُحْدَثٌ في الإسلام.

وأبو عبد الله الزبيري[1] أحد الأئمّة الأعلام من قدماء أصحاب الشافعي، فإذا كان هذا في خلع اليمين، فكيف في أن يهبه شيئاً ليقفه عليه وأمثالها؟

والطريق الثاني[2]: أن [يقلّد][3] قول من يصحح وقف الإنسان على نفسِهِ كما هو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد وقول أبي يوسف وغيرهما، وهو متوجّه، فإن حجّة المانع امتناع كون الإنسان معطياً من نفسه لنفسه، ولهذا لم يصح أن يبيع نفسَهُ ولا أن يهب نفسَهُ.

فيقال: الوقف يشبه العتق والتحرير من حيث إنه يمتنع نقل الملك في رقبته، وأشبه شيء به أُمّ الولد، وهذا مأخذ من يقول: إن رقبة الوقف ينتقل ملكها إلى الله سبحانه، ولهذا قال من قال: إنه لا يفتقر إلى قبول، وإذا كان مثل التحرير لم يكن مملكاً لنفسه، بل يكون مخرجاً للملك عن نفسه ومانعاً لنفسه من التصرّف في رقبته مع الانتفاع بالمنفعة، فيشبه الاستيلاد، ولو قيل: إن رقبة الوقف تنتقل إلى الموقوف عليه، فإنه ينتقل إلى جميع الموقوف عليهم بطناً بعد بطن، يتلقّونه من الواقف، والطبقة الأولى أحد الموقوف عليهم، وإذا اشترى أحد الشريكين لنفسه من مال الشركة أو باع جاز على المختار، لاختلاف حكم الملكين، فلأن يجوز أن ينتقل ملكه المختصّ إلى طبقات موقوف عليها هو أحدها أولى؛ لأنه في كِلَا

(١) هو الزبير بن أحمد بن سليمان بن عبد الله بن عاصم بن المنذر بن الزبير بن العوام شيخ الشافعية في عصره إمام جليل. انظر: تاريخ بغداد ٨/ ٤٧١، طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٩٥.

(٢) أما الطريق الأول فسبق ص١٥١.

(٣) في (أ)، (د)، (ز): [يتقلّد]، والمثبت من (أ)، (ب)، (جـ)، (هـ).

الموضعين نقل ملكه المختصّ إلى ملك مشترك له فيه نصيب، ثم إنه في الشركة الملك الثاني من جنس الأول، فإنه يملك التصرف في الرقبة، وفي الوقف ليس من جنسه، فيكون الجواز فيه أولى.

يؤيّد هذا أنه إذا وقف على جهة عامة جاز له أن يكون كواحد من أهل تلك الجهة، كوقف عثمان ﷺ بئر رومة وجعلِهِ دلوه كدلاء المسلمين، وكصلاة المرء في مسجد وقفه ودَفْنُهُ في مقبرة سَبَّلَها إلى غير ذلك من الصور، فإذا جاز للواقف أن يكون موقوفاً عليه في الجهة العامة جاز مثله في الجهة الخاصة المحصورة، لاتفاقهما في المعنى، بل الجواز هنا أولى، من حيث إنه موقوف عليه بالتعيين، وهناك دخل في الوقف بشمول الاسم له، وليس الغرض هنا تقرير هذه المسألة ولا غيرها، وإنما الغرض التنبيه على أنه قد أحدث الناس حيلاً وخدعاً أكثر مما أنكره السلف على من أفتى بالحيل من أهل الرأي، مع أن الله سبحانه قد أغناهم عنها بسلوك طريق إما جائز لا ريب فيه، أو مختلف فيه اختلافاً يسوغ معه الأخذ بأحد القولين اجتهاداً أو تقليداً، وهذا خير عند من فَقِهَ عن الله أمره ونهيه من المخادعات التي مضمونها الاستهزاء بآيات الله والتلاعب بحدوده.

فإن قيل: فإذا مَلَّك الرجلُ غيرَه شيئاً ليقفه عليه، ثم على جهة متّصلة من بعده فما حكم هذا في نفس الأمر، وكيف حكم من علم أن هذا هو حقيقة هذا الوقف؟

قيل: هذا التمليك والشرط تضمن شيئين:

أحدُهما: لا حقيقة له، وهو انتقال الملك إلى المُمَلَّك.

والثاني: الإذن له في الوقف على هذا الوجه، وموافقته عليه، وهذا في المعنى توكيل له في الوقف، فحكم هذا الملك قبل التمليك

وبعده سواء، لم يَمْلِكْه المُمَلَّك، ولو مات قبل وقفه لم يحل لورثته أخذه، ولو أخذه ولم يقفه على صاحبه ولم يرده إليه كان ظالماً عاصياً، ولو تصرّفَ فيه صاحِبُهُ بعد هذا التمليك لكان تصرّفه فيه نافذاً، لنفوذه قبل التمليك، هذا كلّه فيما بينه وبين الله، وكذلك في الظاهر إن قامت بيّنة بما تواطآ عليه، أو اعترف له المملّك بذلك، [أو][1] كانت دلالة الحالة تقتضي ذلك، لكن المالك قد أذن لهذا في أن يقفه، وهو راضٍ بذلك. وهذا الإذن والتوكيل، وإن كان حصل في ضمن عقد فاسد، فإنه لا يفسد بفساد العقد، كما لو فسدت الشركة أو المضاربة، فإن تصرّف الشريك والعامل صحيح بما تضمّنه العقد من الإذن مع فساد العقد، بل الإذن في مثل هذه الهبة الباطلة أولى من وجهين:

أحدهما: أنهما قد اتّفقا قبل العقد على أن يقفه على صاحبه وتراضيا بذلك، واتّفقا على أن هذه الهبة ليست هبةً بتاتاً، بل هي مثل هبة التلجئة، فيكون الاتفاق الأول إذناً صحيحاً، وَرَدَ بعده عقد فاسِدٌ، وكان مثل هذا مثل أن يتّفقا على بيع التلجئة أو هبة التلجئة، [وأن يفعل][2] في المبيع والموهوب كذا وكذا، فإن جميع تلك التصرفات المأذون فيها تقع صحيحة؛ لأنها وكالة صحيحة في الباطن، لم يرد بعدها ما يناقضها في الحقيقة.

الثاني: أنا إنما أبطلنا هذا العقد لكونه قد اشترط على الموهوب له أن لا يتصرّف فيه إلّا بالوقف على الذي هو في الظاهر واهب، والتصرّف في العين لا يتوقف على الملك، بل يصح بطريق

---

(١) في (أ)، (د): [و].

(٢) في (د): [وإن لم يفعل] بزيادة [لم]، وليست في شيء من النسخ الأخرى.

الوكالة[1] [وبطريق الولاية، فلا يلزم من بطلان الملك بطلان الإذن الذي تضمنه الشرط، لأن للإذن مستنداً غير الملك.

ولا يقال: لمَّا بطل الملك بطل التصرف الذي هو من توابعه، لأن التصرّف في مثل هذه الصورة، ليس هو من توابع الملك، وإنما هو من توابع ما هو في الظاهر ملك للثاني، وفي الحقيقة ليس ملكاً للثاني، بل هو باقٍ على ملك الأوّلِ، وإذا كان من توابع ما هو في الحقيقة باقٍ على ملك الأول، وفي الظاهر ملك الثاني، فبطلان هذا الثاني لا يستلزم بطلان الملك الحقيقي ولا بطلان توابعه.

يؤيّد هذا أن الحيل التي استحلّت بأسماء باطلة يجب أن تسلب تلك الأسماء المنحولة، وتعطى الأسماء الحقيقية، كما يسلب [ما سُمي منها][2] بيعاً أو نكاحاً أو هدية هذه الأسماء وتسمى رباً وسفاحاً ورشوة، فكذلك هذه الهبة تسلب اسم الهبة، وتسمى توكيلاً وإذناً، فإن صحة الوكالة لا تتوقف على لفظ مخصوص، بل [كل][3] قول دلّ على الإذن في التصرّف فهو وكالة، وهذه المواطأة على هذه الهبة لا ريب أنها تدلّ على الإذن في هذا الوقف، فيكون وكالة، وإذا كان كذلك فمن اعتقد صحة وقف الإنسان على نفسه كما بيّنا مأخذه، [اعتقد][4] صحة هذا الوقف، وكان هذا الوقف لازماً إذا وقفه ذلك

---

(١) ما بعد كلمة [الوكالة] ساقط في (أ) إلى ص١٧١.

(٢) في (د): [منها ما يسمى] والمثبت من (ب)، (جـ)، (هـ)، (ز)، وهذا الموضع ساقط من (أ) كما تقدم.

(٣) في (د): [بكل].

(٤) في (د): [واعتقد] والمثبت من باقي النسخ، وهو الصحيح لأن: [اعتقد] هي جواب قوله: فمن اعتقد صحة. . .

المُمَلَّك الموكَّل كلزومه لو وقفه المالك نفسه أو وكيل محض، وينبني على ذلك سائر أحكام الوقف الصحيح من حلّ التناول منه ونحو ذلك، ومن اعتقد وقف الإنسان على نفسه باطلاً كان هذا وقفاً منقطع الابتداء لكونه وقف على نفسه، والوقف لا يجوز عليها ثم على غيره، والوقف جائز عليه[1]، وفي هذه المسألة خلاف مشهور، فقيل: لا يصح الوقف بخلاف المنقطع الانتهاء؛ لأن الطبقة الثانية والثالثة تبع للأولى، فإذا لم تصح الأولى فما بعدها أولى، ولأن الواقف لم يرض أن يصير للثانية إلّا بعد الأولى، وما رضي به لم يرض به الشارع، فالذي رضيه الشارع لم يرضه، والذي رضيه لم يرضه الشارع، ولا بدّ في صحة التصرّف من رضى المتصرّف وموافقة الشرع، فعلى هذا هو باقٍ على ملك الواقف، فإذا مات انبنى على أنه إذا قال: هذا وقف بعد موتي صحّ، أو هو كالمعلق بالشرط.

فإن قيل: هو كالمعلق بشرط فلا كلام، وإن قيل بصحته أمكن أن يقال بصحة هذا الوقف بعد موته من الثلث، وأنه فيما زاد على الثلث موقوف على إجازة الورثة، بخلاف ما لو وقف على حربي أو مرتد، وبعد موته على من يصح؛ لأنه إذا وقف على نفسه وبعد موته على جهة متّصلة أمكن أن يلغى قوله: على نفسي، ويجعل كأنه قال: بعد موتي على كذا، وهذا يصححه من لا يصحح الوقف على تلك الجهة بعد موت فلان، إلحاقاً للوقف بالوصية، فإنه من جنس العطايا، والعطية يصح تعليقها بالموت، ولا يصح تعليقها بشرط، وإنما جاز هذا في الوصايا إلحاقاً بالميراث.

وقيل: إن هذا الوقف المنقطع الابتداء صحيح، ثم فيه وجهان:

---

(١) أي على ذلك الغير.

أحدهما: أنه يصرف في الحال [إلى الجهة التي تصح إلغاءً للجهة الباطلة][(١)].

والثاني: [أنه يُصرف في الحال إلى مصرف الوقف المنقطع][(٢)]، فإذا مات هذا الواقف صرف إلى تلك الجهة الصحيحة، جعلاً له بمنزلة المعلق على شرط، [ولذلك][(٣)] جعل في تعليق الواقف بالشرط وجهان، لتردّده بين شبه العتق والتحرير، وبين شبه الهبة والتمليك.

فإن قيل: فإن أقرّ من في يده عقار أنه وقف عليه من غيره، ثم على جهة متّصلة، وكان قد جعل هذا حيلة لوقفه على نفسه من غير أن يكون قد وقفه عليه أحد، فما حكم ذلك في الباطن، وحكم من علم ذلك من الموقوف عليه؟

قيل: هذا أيضاً إنما قصد إنشاء الوقف، فيكون كمن أقرّ بطلاق أو عتاق ينوي به الإنشاء؛ لأن الوقف ينعقد باللفظ الصريح وباللفظ الكناية مع النية، ويصحّ أيضاً بالفعل مع النية عند الأكثرين، فإذا كان مقصوده هو الوقف على نفسه، وتكلّم بقوله: هذا وقف عَلَيَّ، ثم على كذا وكذا وميّزه بالفعل عن ملكه صار كما لو قال: وقفته على نفسي ثم على كذا وكذا، لأن الإقرار يجوز أن يكون كناية في الإنشاء، فإذا قصده به صح، كما أن لفظ الإنشاء يجوز أن يقصد به الإخبار، فإذا قصد به دُيِّنَ، بخلاف ما لو كان إقراراً محضاً، وهو يعلم كذب نفسه فيه، كان وجود هذا الإقرار كعدمه فيما بينه وبين الله،

---

(١) في (د): [مصرف الوقف المنقطع، فإذا مات هذا الواقف صرف إلى تلك الجهة الباطلة]، والمثبت من (ب)، (جـ)، (هـ)، (ز).

(٢) في (د): [أنه يصرف في الحال]، والمثبت من (ب)، (جـ)، (هـ)، (ز).

(٣) في (د): [وكذلك].

ففرق بين إقرار قصد به الإخبار عمّا مضى، وإقرار قصد به الإنشاء، وإنما ذكر بصيغة الإخبار لغرض من الأغراض.

ومما يوضح هذا أن صيغ العقود قد قيل: هي إنشاءات، وقيل: إخبارات، وهي في الحقيقة إخبارات عن المعاني التي في القلب، وتلك المعانيْ إنشاءات، فاللفظ خبر والمعنى إنشاء، إنما يتمّ حكمه باللفظ، فإذا أخبر أن هذا المكان وقف عليه، وهو [يعلم][1] أن غيره لم يقفه عليه، بل هو كاذب في هذا، وإنما مقصوده أن يصير هو واقفاً له، فقد اجتمع لفظ الإخبار وإرادته الوقف، فلو كان أخبر عن هذه الإرادة لم يكن فيه ريب أنه إنشاء وقف، لكن لما كان اللفظ إخباراً عن غير ما عناه، والذي عنَاه لم يلفظ به، صارت المسألة محتملة، لكن هذه النية مع هذا اللفظ ونحوه، ومع الفعل الذي لو تجرّد عن لفظ لكان مع النية بمنزلة التكلم بالوقف يوجب جعل هذا وقفاً، وهذا المعنى ينبني على ما تقدم قبل هذا، وإذا كان هذا إنشاءً للوقف فحكمه على ما تقدم، والله سبحانه أعلم.

وإذا كان الرجل ممن يعتقد مثلاً بطلان وقف الإنسان على نفسه وبطلان استثناء منفعة الوقف، فالواجب مع هذا الاعتقاد إما الوقف على غيره ظاهراً وباطناً، أو الوصية بالوقف بعد موته فيما يسوغ الوصية فيه والإمساك عما زاد، أو ترك الوقف.

وكذلك كل من اعتقد اعتقاداً يرى أنه لا يسوغ له الخروج عنه، فإنه يجب الوفاء بموجبه كالأمور التي لا شكّ في تحريمها من الرّبا

---

(١) في (ب): [لم يعلم] والمثبت من باقي النسخ عدا (أ)، فإن هذا الموضع ساقط فيها كما تقدم.

والسفاح وغير ذلك، فإنه يجب الإمساك عما حرّم الله ﷻ، وأنه لا يستحل محارمه بأدنى الحيل.

ولا يتوهم الإنسان أن في الإمساك عن المحرم ضيقاً أو ضرراً، أو في فعل الواجب؛ فإنه من يتّق الله تعالى ﴿يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]، ولا بدّ أن يبتلى المرء في أمر الله ونهيه: تارة بترك ما يهوى، وتارة بفعل ما يكره، كما يبتلى في الحوادث المقدّرة بمثل ذلك، وقد قال سبحانه: ﴿الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَـٰذِبِينَ ۝٣﴾ [العنكبوت: ١ ـ ٣].

وقال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ۝٦٥﴾ [النساء].

وقال سبحانه: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧﴾ [الحجرات].

وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَـٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٤٧ وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ[1] بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ۝٤٨ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓا۟ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ۝٤٩ أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓا۟ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥ ۚ﴾ [النور] الآيات. ومن [هنا][2] ينشأ:

---

(١) نهاية السقط في (أ)، وقد أشرت إلى بدايته ص١٦٧.

(٢) في (ب)، (ج)، (هـ): [هذا].

○ الوجه الرابع عشر[1] ○

وهو أن الحيل إنما تصدر من رجل كره فعل ما أمر الله سبحانه به، أو ترك ما نهى الله سبحانه عنه، وقد قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٢٨﴾﴾[2] [محمد].

وقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ وَلَا يَأْتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَٰرِهُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [التوبة].

وقال سبحانه: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ ۖ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ ۙ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِىِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ ۖ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ ﴿٢٠﴾ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ ۚ﴾ [محمد: ٢٠ ـ ٢١].

إلى غير ذلك من المواضع التي ذمّ الله فيها من كره [ما أمر به][3] من الصلاة والزكاة والجهاد، وجعله من المنافقين.

وقال سبحانه في [المُربين][4]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة].

---

(١) من الأوجه الدالّة على أن الحيل محرمة، وأصل هذه الأوجه ص٢٩.

(٢) في (أ)، (ز) ذكر آية (٩) من محمد ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ﴾، والمثبت من (ب)، (جـ)، (د)، (هـ)، وكان في (د) كتب كما في (أ)، (ز) ثم شطب عليها وكتب كما في باقي النسخ ووضع علامة التصحيح.

(٣) في (د): [ما أنزل الله].

(٤) في (ب)، (جـ)، (هـ): [المربيين]، وفي (د)، (ز): [المؤمنين] والمثبت من (أ).

فالواجب أن يتلقّى أحكام الله بطيب نفس وانشراح صدر، وأن يتيقّن العبد أن الله تعالى لم يأمره إلّا بما في فعله صلاحه، ولم يَنْهَهُ إلا عمّا في فعله فساده، سواء كان ذلك من نفس التعبّد بالأمر والنهي أو من نفس الفعل أو منهما جميعاً، وأن المأمور به بمنزلة الغذاء الذي هو قوام العبد، والمنهي عنه بمنزلة السموم التي هي هلاك البدن أو سقمه، ومن تيقّن هذا لم [يطب نفساً][1] أن يحتال على سقوط واجب في فعله صلاح له، ولا على فعل محرّم في تركه صلاح له أيضاً، وإنما تنشأ الحيل من ضعف الإيمان، ولهذا كانت من النفاق، وصارت نفاقاً في الشرائع، كما أن النفاق الأكبر نفاق في الدين.

وإذا كانت الحيل مستلزمة لكراهة أمر الله ونهيه، وذلك محرم، بل نفاق فحكم المستلزم كذلك، فتكون الحيل محرمة، بل نفاقاً، ولو فرض أن شيئاً من الحيل تجرّد في حق بعض الأشخاص عن هذا اللازم لكان ذلك صوراً قليلة، فيجب أن يتعلق الحكم بالغالب، ثم أقلّ ما فيها أنها مظنّة لذلك، والحكمة إن كانت خفية أو منتشرة علق الحكم بمظنّتها، وكراهة الأمر والنهي تخفى حتى عن [صاحبها][2]، ولا تنضبط الحيل التي تتضمن ذلك من التي لا تتضمّنه، فيعلق الحكم بمظنّة ذلك، وهو الحيل مطلقاً، وإنما يتمّ هذا الوجه والذي قبله بذكر أقسام الحيل، وهو:

○ الوجه الخامس عشر ○

وهو أنه ليس كل ما يسمى في اللغة حيلة أو يسميه بعض الناس

---

(١) في (ب)، (ج)، (هـ): [يطلب].

(٢) في (أ)، (ج)، (د)، (ز): [صاحبه].

حيلة أو يتوهّم أنه مثل الحيل المحرمة حراماً، فإن الله سبحانه قال في تنزيله: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾﴾ [النساء].

فلو احتال المؤمن المستضعف على التخلّص من بين الكفار لكان محموداً في ذلك، ولو احتال مسلم على هزيمة الكفار كما فعل نعيم بن مسعود يوم الخندق[1] أو على أخذ ماله منهم كما فعله الحجاج بن علاط[2]، أو على قتل عدوّ الله ورسوله كما فعله النفر الذين احتالوا على ابن أبي الحقيق اليهودي[3]، وعلى قتل كعب بن الأشرف[4] إلى غير ذلك لكان محموداً.

وأيضاً فإن النبيّ ﷺ قال: «الحَرْبُ خُدْعَة»[5].

وكان إذا أراد غزوة ورّى بغيرها[6].

وللناس في التلطّف وحسن التحيّل على حصول ما فيه رضى الله ورسوله، أو دفع ما يكيد الإسلام وأهله سعي مشكور.

والحيلة مشتقّة من التحوّل، وهو النوع من الحول[7] كالجِلْسَةِ

(١) أخرجه ابن هشام في السيرة ٣/ ١٨٣، والبيهقي ٣/ ٤٤٥ بإسنادهما عن ابن إسحاق معلقاً.

(٢) أخرجه أحمد ٣/ ١٣٨، وأبو يعلى (٣٤٧٩)، وابن حبان (١٦٩٨) وغيرهم.

(٣) أخرجه البخاري (٤٠٣٩).

(٤) أخرجه البخاري (٢٥١٠)، ومسلم (١٨٠١)، وأبو داود (٢٧٦٨).

(٥) جاء عن عدد من الصحابة، فجاء عن أبي هريرة عند البخاري (٣٠٢٧)، ومسلم (١٧٤٠)، وأحمد ٢/ ٣١٢، وجاء أيضاً عن جابر، وكعب، وأنس، وابن عباس، وعائشة رضي الله عنهم أجمعين.

(٦) أخرجه البخاري (٢٩٤٧)، ومسلم (٢٧٦٩)، وأحمد ٣/ ٤٥٦.

(٧) انظر القاموس ص١٢٧٨ قال: تحوَّل في الأمر: احتال.

والقِعْدَةِ[1] من الجلوس والقعود، وكالأَكْلَة والشَّربة[2] من الأكل والشرب، ومعناها نوع مخصوص من التصرّف والعمل الذي هو التحوّل من حال إلى حال.

هذا مقتضاها في اللغة، ثم غلبت بعرف الاستعمال على ما يكون من الطرق الخفية إلى حصول الغرض بحيث لا يُتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة، فإن كان المقصود أمراً حسناً كانت حيلة حسنة، وإن كان قبيحاً كانت قبيحة.

ولما قال النبيّ ﷺ: «لَا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبَتِ اليَهُودُ فَتَسْتَحِلُّوا مَحَارِمَ اللَّهِ بِأَدْنَى الحِيَلِ»[3]، صارت في عرف الفقهاء إذا أطلقت قصد بها الحيل التي يستحلّ بها المحارم، كحيل اليهود، وكل حيلة تضمّنت إسقاط حقّ لله أو لآدمي، فهي تندرج فيما يستحلّ به المحارم، فإن ترك الواجب من المحارم، ألا ترى أن النبيّ ﷺ سمى الحرب خدعة.

ثم إن الخداع في الدّين محرم بكتاب الله وسنّة رسوله، وقالت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي مُعيط وكانت من المهاجرات: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لَيْسَ الكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ فَيَنْمِي خَيْراً أو يَقُولُ خَيْراً» متفق عليه[4].

---

(١) الجِلْسَة: الحالة التي يكون عليها الجالس، القاموس ص٦٩٠. والقعدة: مقدار ما أخذه القاعد من المكان. القاموس ص٣٩٧.

(٢) الأَكْلة: المرة من الأكل، وبالضم: اللقمة. القاموس ص١٢٤٢. والشّربة: مقدار الري من الماء. القاموس ص١٢٨.

(٣) سبق تخريجه ص٥٣.

(٤) أخرجه البخاري (٢٦٩٢)، ومسلم (٢٦٠٥)، وأحمد ٦/٤٠٣، والترمذي (١٩٤١) وغيرهم.

وفي رواية لمسلم قالت: لم يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث ـ يعني الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها.

وفي رواية له قال الزهري: ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس أنه كذب إلّا في ثلاث.

وعن أسماء بنت يزيد بن السكن، أن النبيّ ﷺ خطب الناس فقال:

«أَيُّهَا النَّاسُ مَا يَحْمِلُكُمْ عَلَى أَنْ تَتَابَعُوا فِي الكَذِبِ كَمَا يَتَتَابَعُ الفَرَاشُ، كُلُّ الكَذِبِ يُكْتَبُ عَلَى ابْنِ آدَمَ إِلَّا ثَلَاثُ خِصَالٍ: رَجُلٌ كَذَبَ لامْرَأَتِهِ لِيُرْضِيَهَا، وَرَجُلٌ كَذَبَ بَيْنَ امْرَأَيْنِ لِيُصْلِحَ بَيْنَهُمَا، وَرَجُلٌ كَذَبَ فِي خُدْعَةِ حَرْبٍ»[1].

رواه الترمذي بنحوه، ولفظه: «لَا يَحِلُّ الكَذِبُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ»، وقال: حديث حسن[2].

ويروى أيضاً عن ثوبان موقوفاً ومرفوعاً: «الكَذِبُ كُلُّهُ إِثْمٌ إِلَّا مَا نَفَعَ بِهِ مُسْلِمٌ أَوْ دَفَعَ بِهِ عَنْ دِينٍ»، فلم يرخص فيما يسمّيه الناسُ كذباً وإن كان فيه تأويل إلّا في ثلاث، فإن كل كلام أفهم إفهاماً غير مطابق قد سمّي كذباً وإن كان صدقاً في العناية.

ولهذا قال النبيّ ﷺ: «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ: قَوْلُهُ لِسَارَةَ: أُخْتِي، وقَوْلُهُ: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ وَقَوْلُهُ:

---

(١) أخرجه أحمد ٦/ ٤٥٤، والطبراني في الكبير ٢٤/ ١٦٥ (٤٢٠).

(٢) أخرجه الترمذي (١٩٣٩).

﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾»[1].

والثلاث معاريض وملاحن، فإنه قصد باللفظ ما يطابقه في عنايته، لكن لما أفهم المخاطب ما لا يطابقه سمّي كذباً.

ثم هذا الضرب قد ضيّق فيه كما ترى.

يؤيّد هذا التفسير ما روى مالك عن صفوان بن سليم أن رجلاً قال لرسول الله ﷺ: أكذب امرأتي؟ فقال النبيّ ﷺ: «لَا خَيْرَ فِي الكَذِبِ»، فقال الرجل: أعدها وأقول لها؟ فقال النبيّ ﷺ: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكَ»[2].

وسيجيء كلام ابن عيينة في ذلك.

وبالجملة يجوز للإنسان أن يظهر قولاً أو فعلاً مقصوده به مقصود صالح، وإن ظنّ الناس أنه قصد به غير ما قصد به إذا كانت فيه مصلحة دينية، مثل دفع ظلم عن نفسه أو عن مسلم أو دفع الكفار عن المسلمين أو الاحتيال على إبطال حيلة محرمة أو نحو ذلك، فهذه حيلة جائزة، وإنما المحرم مثل أن يقصد بالعقود الشرعية ونحوها غير ما شرعت العقود له، فيصير مخادعاً لله كما أن الأول خادع للناس، ومقصوده حصول الشيء الذي حرّمه الله لولا تلك الحيلة، وسقوط الشيء الذي يوجبه الله تعالى لولا تلك الحيلة، كما أن الأول مقصوده إظهار دين الله ودفع معصية الله.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٢١٧)، ومسلم (٢٣٧١)، والترمذي (٣١٦٦)، وأحمد ٢/ ٤٠٣، وأبو داود (٢٢١٢)، وأبو يعلى (٦٠٣٩)، وابن حبان (٥٧٣٧) من طرق مختلفة.

(٢) أخرجه مالك ٢/ ٩٨٩، ورجح ابن عبد البرّ في التمهيد ١٦/ ٢٤٧ أنه مرسل.

ونظير هذا أن يتأوّل الحالف في يمينه إذا استحلفه الحاكم لفصل الخصومة: «فإن يمينك على ما يصدقك به صاحبك»، والنية للمستحلف في مثل هذا باتفاق المسلمين، ولا ينفعه التأويل وفاقاً، وكذلك لو تأوّل من غير حاجة لم يجز عند الأكثر من العلماء، بل الاحتيال في العقود أقبح، من حيث إن المخادَعَ فيها هو الله تعالى، ومن خادع الله تعالى فإنما يخدع نفسه وما يشعر، ولهذا لا يبارك لأحد في حيلة استحلّ بها شيئاً من المحرمات.

ونبيّن الحال بذكر أقسام الحيل، فنقول: هي أقسام[1]:

أحدها: الطرق الخفية التي يتوسل بها إلى ما هو محرم في نفسه بحيث لا يحل بمثل ذلك السبب بحال، فمتى كان المقصود بها محرماً في نفسه فهو حرام باتّفاق المسلمين، وصاحبها يسمّى داهية ومكّاراً، وذلك من جنس الحيل على هلاك النفوس، وأخذ الأموال، وفساد ذات البَيْن، وحيل الشيطان على إغواء بني آدم، وحيل [المجادلين][2] بالباطل على إدحاض حق أو إظهار باطل في الأمور الدينية والخصومات الدنيوية.

وبالجملة، فكل ما هو محرم في نفسه فالتوسّل إليه بالطرق الظاهرة محرم، فكيف بالطرق الخفية التي لا تعلم؟ وهذا مجمع عليه بين المسلمين.

ثم من هذه الحيل ما يقصد بها حصول المقصود وإن ظهر أنه محرم كحيل اللصوص، ولا مدخل لهذه في الفقه.

---

(١) وهي خمسة أقسام.

(٢) في (د): [المخادعين].

ومنها ما يقصد به مع ذلك إظهار الحل في الظاهر، وهذه الحيل لا يظهر صاحبها أن مقصوده منها الشر، وقد لا يمكن الاطّلاع على ذلك غالباً، ففي مثل هذا قد تسدّ الذرائع إلى تلك المقاصد الخبيثة.

ومثال هذا إقرار المريض لوارث لا شيء له عنده، فجَعَلَه حيلة إلى الوصية له، وهذا محرم باتّفاق المسلمين، وتعليمه هذا الإقرار حرام، والشهادة عليه مع العلم بكذبه حرام، والحكم بصحته مع العلم ببطلانه حرام، فإن هذا كاذب غرضه تخصيص بعض الورثة بأكثر من حقّه، فالحيلة نفسها محرمة، والمقصود بها محرم، لكن لما أمكن أن يكون صادقاً اختلف العلماء في إقرار المريض لوارث: هل هو باطل سدّاً للذريعة ورداً للإقرار الذي صادف حقّ الورثة فيما هو متّهم فيه؛ لأنه شهادة على نفسه فيما تعلق به حقهم، فيرد للتهمة كالشهادة على غيره، أو هو مقبول إحساناً للظن بالمقر عند الخاتمة؟

ومن هذا الباب احتيال المرأة على فسخ نكاح الزوج مع إمساكه بالمعروف؛ بإنكارها الإذن للولي أو بإساءة عشرته بمنع بعض حقوقه أو فعل ما يؤذيه أو غير ذلك، أو احتيال البائع على فسخ البيع بدعواه أنه كان محجوراً عليه، أو احتيال المشتري بدعواه أنه لم يرَ المبيع، واحتيال المرأة على مطالبة الرجل بمال بإنكارها الإنفاق عليها، أو إعطاء الصداق إلى غير ذلك من الصور.

فهذا لا يستريب أحد في أن هذا من كبائر الإثم، ومن أقبح المحرمات، وهي بمنزلة لحم خنزير ميت؛ حرام من جهة أنها في نفسها محرّمة؛ لأنها كذب على مسلم أو فعل معصية، ومن جهة أنها

تُوسِّل بها إلى إبطال حق ثابت، أو إثبات باطل، ويندرج في هذا القسم ما هو في نفسه مباح، لكن بقصد المحرم صار حراماً، كالسفر لقطع الطريق ونحو ذلك.

فصار هذا القسم مشتملاً على قسمين.

القسم الثالث: أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل، لكن يكون الطريق في نفسه محرماً، مثل أن يكون له على رجل حق مجحود، فيقيم شاهدين لا يعلمانه يشهدان به، فهذا محرم عظيم عند الله قبيح، لأن ذينك الرجلين شهدا بالزور، حيث شهدا بما لا يعلمانه، وهو حَمَلَهما على ذلك.

وكذلك لو كان له عند رجل دين وله عنده وديعة فجحد الوديعة، وحلفَ ما أودعني شيئاً، أو كان له على رجل دين لا بيّنة به ودين آخر به بيّنة، لكن [قد اقتضاه][1] فيدّعي هذا الدين ويقيم به البينة وينكر الاقتضاء، ويتأوّل أني إنما أستوفي ذلك الدين الأول، فهذا حرام كلّه؛ لأنه إنما يتوصل إليه بكذب منه أو من غيره، لا سيما إن حلف، والكذب حرام كلّه، وهذا قد يدخل فيه بعض من يفتي بالحيل، لكن الفقهاء منهم لا يحلونه.

القسم الرابع: أن يقصد حل ما حرّمه الشارع، وقد أباحه على سبيل الضمن والتبع، إذا وجد بعض الأسباب، أو سقوط ما أوجبه وقد أسقطه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب، فيريد المحتال أن يتعاطى ذلك السبب قاصداً به ذلك الحل أو السقوط، وهذا حرام من وجهين كالقسم الأول:

---

(١) في (أ): [قصد اقتضاء].

من جهة أن مقصوده حل ما لم يأذن الشارع بقصد استحلاله، أو سقوط ما لم يأذن به الشارع بقصد إسقاطه.

والثاني: أن ذلك السبب الذي يقصد به الاستحلال لم يقصد به مقصوداً بجامع حقيقته، بل قصد به مقصوداً ينافي حقيقته، ومقصوده الأصلي، أو لم يقصد به مقصوده الأصلي، بل قصد به غيره، فلا يحل بحال ولا يصح إن كان مما يمكن إبطاله.

وهذا القسم هو الذي كثر فيه تصرف المحتالين ممن ينتسب إلى الفتوى، وهو أكثر ما قصدنا الكلام فيه، فإنه قد اشتبه أمره على المحتالين، فقالوا: الرجل إذا قصد التحليل مثلاً لم يقصد محرماً، فإن عود المرأة إلى زوجها بعد زوج حلال، والنكاح الذي يتوصل به إلى ذلك حلال، بخلاف الأقسام الثلاثة، وهذا جهل، فإن عود المرأة إلى زوجها إنما هو حلال إذا وجد النكاح الذي هو النكاح، والنكاح إنما هو مباح إذا قصد به ما يقصد بالنكاح؛ لأن حقيقة النكاح إنما تتم إذا قصد ما هو مقصوده أو قصد نفس وجوده أو وجود بعض لوازمه وتوابعه، والنكاح ليس مقصوده في الشرع ولا في العرف الطلاق الموجب لتحليل المحرَّمة، فإن الطلاق رفع النكاح وإزالته، وقصد إيجاد الشيء لإعدامه من غير غرض يتعلق بنفس وجوده محال، فالحِلّ يتبع الطلاق والطلاق يتبع النكاح، والنكاح يتبع حقيقته التي شرع النكاح وجعل من أجلها فإذا وقع الأمر هكذا حصل الحل، أما إذا قصد بالنكاح التحليل صار النكاح تابعاً له، والشارع قد جعل الحل للمطلِّق تابعاً للطلاق الثاني بعد النكاح، فيصير كل منهما فرعاً للآخر وتبعاً له، فيصير الشيء فرع فرع نفسه وأصل أصله بمنزلة تعليل كل واحد من الأمرين بالآخر، وهذا محال؛ لأن كلّاً منهما إذا كان

إنما يحصل تبعاً للآخر وجب أن لا يحصل واحد منهما، وإذا كان إنما يقصد لأجل الآخر وجب أن لا يقصد واحد منهما، وإذا لم يقصد واحد منهما كان وجود ما وجد منهما عبثاً، والشارع لا يشرع العبث.

ثم فيه إرادة وجود الشيء وعدمه، وذلك جمع بين متنافيين، فلا يراد واحد منهما، فيصير العقد أيضاً عبثاً، وحقيقة الأمر على طريقة المحتالين أن تصير العقود الشرعية عبثاً، وهذا من أسرار قاعدة الحيل فليتفطن له.

فإن قيل: المقاصد في الأقوال والأفعال هي عللها التي هي غاياتها ونهاياتها، وهذه العلل التي هي الغايات هي متقدمة في العلم والقصد، متأخّرة في الوجود والحصول، ولهذا يقال: أول الفكرة آخر العمل، وأول البغية آخر الدرك، والعلل التي هي الغايات والعواقب وإن كان وجودها بفعل الفاعل الذي هو مبدأ وجودها وسبب كونها؛ فبتصورها وقصدها صار الفاعل فاعلاً، فهي المحقّقة لكون الفاعل فاعلاً، والمقوّمة لفعله، وهي علّة للفعل من هذا الوجه، والفعل علَّة لها من جهة الوجود، كالنكاح مثلاً، فإنه علّة لحل المتعة، [وحل][1] المتعة علّة له من جهة أنه بقصدها حصل، فإنما حصل حل الاستمتاع بالنكاح، وإنما حصل النكاح بقصد الناكح حل الاستمتاع، فحل الاستمتاع حقيقة موجبة للقصد، أعني أنه بحيث يقصده المسلم، والقصد موجب للفعل، والفعل موجب لوجود الحل، فصارت العاقبة من حيث هي معلومة مقصودة علة، ومن حيث هي موجودة

(١) في (أ)، (ز): [وعلة] بدل [وحل]، والمثبت من باقي النسخ.

[معلولاً][(١)]، وشركها في أحد الوصفين معلول غير مقصود، وفي الآخر علّة في نفس الوجود، ومثال الأول: لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ. التي تسمى لام العاقبة، ومثال الثاني: قَعَدَ عَنِ الحَرْبِ جُبْناً، ومَنَعَ المالَ بُخْلاً، وسائر العلل الفاعلة، فمن هذا الوجه يقال: حل المرأة لزوجها علّة للنكاح ومعلول له، وهو تابع من وجه، ومتبوع من آخر، فكذلك حل المرأة لزوجها المطلّق ثلاثاً قد يكون تابعاً ومتبوعاً من وجهين مختلفين، فحلّها تابع لوجود الطلاق بعد النكاح، ومعلول له وجوداً، وهو متبوع وعلّة له قصداً وإرادةً، وقد يفعل الرجل الشيء لا لمقاصده الأصلية بل لمقاصد تابعة له، ويكون ذلك حسناً، كمن ينكح المرأة لمصاهرة أهلها، كفعل عمر رضي الله عنه لما خطب أُمّ كلثوم ابنة عليّ رضي الله عنهما[(٢)]، أو لأن تخدمه في منزله، أو لتقوم على بنات أو أخوات له، كفعل جابر بن عبد الله لما عدل عن نكاح البكر إلى الثيّب[(٣)]، وإن لم تكن هذه التوابع من اللوازم الشرعية، بل من التوابع العرفية.

ثم إن كان ذلك المقصود حسناً كان الفعل حسناً، وحصول الفرقة المحرمة بين الزوجين قد يكون فيها فساد لحالَيْهِما، وربما تعدّى الفساد إلى أولادهما أو أقاربهما، فإن الطلاق هلاك المرأة، لا سيما إن كانت ممن طالت صحبتهما، وحمدت عشرتهما، وقويت

(١) في طبعة الفتاوى الكبرى: [معلولة]، والمثبت من النسخ الخطية.
(٢) أخرجه عبد الرزاق ٦/ ١٦٣، وسعيد بن منصور ١/ ١٤٧.
(٣) أخرجه البخاري (٤٠٥٢)، ومسلم (٧١٥)، وأحمد ٣/ ٣٠٨، والترمذي (١١٠٠)، والنسائي ٦/ ٦١، وأبو يعلى (١٩٧٤)، وابن حبان (٧١٣٨)، والبيهقي ٧/ ٨٠.

مودّتهما، وبينهما أطفال يضيعون بالطلاق، وبها من الوجد والصبابة مثل ما به، فإنّ قصد تراجعهما والتسبّب في ذلك عمل صالح، فإذا قصده المحلّل ولم يشعرهما لم يقصد إلّا خيراً، وربما يثاب على ذلك، فهذه شبهة من استحسن ذلك.

قلنا: لا ننكر أن عواقب الأفعال تكون تابعة ومتبوعة من وجهين، ولكن إدخال نكاح المحلل ونحوه تحت هذه القاعدة غلط منكر، فإنه إنما امتنع من الوجهين اللذين نبّهنا عليهما، من جهة أن كل واحد من السبب والحكم إنما أُريد لأجل الآخر، لا لأنه في نفسه مرادٌ، وإذا لم يكن واحد منهما مراداً في نفسه لم يكن الآخر مراداً لأجله، فلا يكون واحد منهما مراداً، فيصير عبثاً، ومن جهة أنه جمع بين إرادة وجود الشيء وعدمه، وهو جمع بين ضدّين، فلا تكون إرادة واحد منهما موجودة، فيصير الفعل أيضاً عبثاً.

بيان الوجه الأول: أن من فعل شيئاً أو أمر بشيء لأجل شيء فلا بدّ أن يكون الثاني مقصوداً له، بحيث يريد وجوده لمصلحة تتعلق بوجوده، ولا يريد عدمه، لكن لما كان الأول طريقاً إلى حصوله أراده بالقصد الثاني، وإذا لم يمكن حصوله إلا بتلك الطريق جعلها مقصودة لأجله، فإذا كان قد أعدم الشيء وأزاله ولم يجعل إلى وجوده طريقاً محضاً بحيث تكون مفضية إليه، يمكن القاصد لوجوده سلوكها، بل علق وجوده بوجود أمر آخر له في نفسه حقيقة، [و][1] مقصود[ه][2] غير وجود ذلك المعلق به؛ لم يكن قاصداً لوجود الشيء المعلق في نفسه بالقصد الأول، بل يكون قاصداً له بالقصد الثاني كما كان في

(١) ليست في (ب)، (ج)، (هـ).

(٢) ليست في (أ).

الأول قاصداً للوسيلة، ففي القسم الأول الغاية هي المقصود الأول دون الوسيلة، وفي الثاني ليست الغاية هي المقصود، وإنما المقصود عدمها بالكلية، أو عدمها [إلّا][1] أن توجد الوسيلة، إذ لو كانت مقصودة لنُصب لها طريق يكون وسيلة إليها تفضي إليها غالباً.

إذا تبيّن هذا، فنقول: الشارع لما حرم المطلقة ثلاثاً على زوجها حتى تنكح زوجاً غيره، ثم يفارقها، لم يكن مقصوده وجود الحل للزوج الأول، فإنه لم ينصب شيئاً يفضي إليه غالباً، حيث علق وجود الحل بأن ينكح زوجاً غيره، ثم يفارقها، وهذه الغاية التي هي النكاح يوجد الطلاق معها تارة، وتارات كثيرة لا يوجد، وهي في نفسها توجد تارة، وتارات لا توجد، فيعلم أن الشارع نفى الحل إما عقوبة على الطلاق أو امتحاناً للعباد أو لما شاء سبحانه، ولو كان مقصوده وجوده إذا أراده المكلف لنصب له شيئاً يفضي إليه غالباً، كما أنه لما قصد وجود الملك إذا أراده المكلف نصب له الأسباب المفضية إليه من البيع ونحوه، ألا ترى أنه لما قصد حل البضع إذا أراده العبد بعد الطلقتين البائنتين أو بدون الطلاق جعل له سبباً يفضي إليه، وهو تناكح الزوجين، فإنهما إذا أرادا ذلك فعلاه، وبهذا يظهر الفرق بين قوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وبين قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾ [النساء: ٤٣].

فإنه لما قصد وجود الحل للعبد إذا أراده علقه بالتطهّر الذي

---

(١) في (هـ): [إلى].

يتيسر غالباً، وجعل التطهّر طريقاً موصلاً إلى حصول الحل، بحيث يفعل لأجله، فيجب الفرق بين ما يقصد وجوده لكن بشرط وجود غيره، وبين ما يقصد عدمه لكن بشرط أن لا يوجد غيره، فالأوّل كرجل يريد أن يكرم غيره، لكن لا تسمح نفسه إلّا إذا ابتدأه بذلك، والثاني كرجل يريد أن لا يكرم رجلاً، لكن إن أكرمه اضطر إلى مكافأته، فالأول يكون مصلحة، لكن وجودها إنما يتم بأسباب متقدمة، والثاني يكون مفسدة لكن عند وجود أسباب يصير مصلحة، فمن الأول يتلقّى فقه أسباب الحكم وشروطه، فإنها مقتضية ومكمّلة لمصلحة الحكم، ومن الثاني يتلقّى حكم الموانع والمعارضات التي يتغير الحكم بوجودها، ومثال الأول أسباب حِلّ المال والوطء واللحم، فإن المال والبضع واللحم حرام حتى توجد هذه الأسباب، وهي مقصودة الوجود؛ لأنها من مصلحة الخلق، ومثال الثاني أسباب حل العقوبات من القتل والجلد والقطع، فإن الدماء والأبشار حرام حتى توجد الجنايات، وهي مقصودة العدم؛ لأن المصلحة عدمها، ومن الثاني تحريم الخبائث حتى توجد الضرورة، وتحريم نكاح الإماء اقتطاعاً من حل الأكل والوطء، فإنه قد ثبت في هذه أمور يقتضي عدمها إلّا إذا عارضها ما هو أقوى في اقتضاء الوجود، فالشارع لا يقصد حلّ العقوبات وحل الميتة ووطء الأمة بالنكاح، حتى لو قال القائل: أنا أقيم بمكان لا طعام فيه لتباح لي الميتة، أو أخرج مالي وأتناول ما يثير شهوتي ليحل لي نكاح الإماء، ونحو ذلك، لم يبح له ذلك، وكان عاصياً في هذه الأشياء، ولو قال: أنا أتزوّج ليحل لي الوطء، أو أذبح الشاة ليحل لي اللحم لكان قد فعل مباحاً، وإن كان كل من القسمين حراماً إلا عند وجود ذلك السبب.

ومن القسم الثاني أن يقول: أسافر لأقصر أو أفطر، أو أعدم الماء لأتيمّم، ومن الأول أن يقول: أريد الإسراع بالعمرة لأتحلّل منها ليحلّ لي محظورات الإحرام؛ لأنه لما جعل التحلّل وسيلة إلى فعله صار [مقصوده](١) الوجود إذا أراده.

ونكاح المحلل ليس من القسم الأول؛ لأن السبب المبيح ليس هو منصوباً لحصول هذا الحل أعني حلّها للأول، بل لحصول ما ينافيه، بل في نكاح الأول لها بعد الطلقات الثلاثة مفسدة اقتضت الحرمة، فإذا نكحها زوج ثان زالت المفسدة، فيعود الحل، والشارع لم يشرع نكاح الثاني لأجل أن تزول المفسدة، فلا يكون قاصداً لزوالها، فلا يكون حلها للأول مقصوداً للشارع إذا أراده المطلِّق ولا إذا لم يرده، لكن نكاح الثاني يقتضي زوال المفسدة.

إذا تبيّن هذا فإذا نكحها ليحلّها لم يقصد النكاح، وإنما قصد أثر زوال النكاح، فيكون هذا مقصوده، وهذا المقصود لم يقصده الشارع ابتداء، وإنما أثبته عند زوال النكاح الثاني كما تقرّر، فلا يكون النكاح مقصوداً له، بل الحلّ للمطلِّق هو مقصوده، وليس هذا الحل مقصود الشارع، بل هو تابع للنكاح الذي يتعقّبه طلاق، فلا تتّفق إرادة الشارع والمحلّل على واحد من الأمرين؛ إذ نكاحه إنما أراده لأجل الحل للمطلِّق، والشارع إنما أراد ثبوت الحل من أجل النكاح المتعقّب الطلاق، فلا يكون واحد منهما مراداً لهما، فيكون عبثاً من جهة الشارع والعاقد؛ لأن الإرادة التي لا تطابق مقصود الشارع غير معتبرة.

---

(١) في (أ)، (هـ)، (ز): [مقصود] بدون هاء.

وهكذا الخلع لحلّ اليمين، فإن الخلع إنما جعله الشارع موجباً للبينونة ليحصل مقصود المرأة من الافتداء من زوجها، وإنما يكون ذلك مقصودها إذا قصدت أن تفارقه على وجه لا يكون له عليها سبيل، فإذا حصل هذا، ثم فعل المحلوف عليه وقع، وليست هي زَوْجَهُ فلا يحنث، فكان هذا تبعاً لحصول البينونة الذي هو تبع لقصد البينونة، فإذا خالع امرأته ليفعل المحلوف عليه لم يكن قصدهما البينونة، بل حلّ اليمين، وحلّ اليمين إنما جاء تبعاً لحصول البينونة لا مقصوداً به، فتصير البينونة لأجل حلّ اليمين، وحلّ اليمين لأجل البينونة، فلا يصير واحد منهما مقصوداً منهما، فلا يشرع عقد ليس بمقصود في نفسه، ولا مقصود لما هو مقصود في نفسه من الشارع والعاقد جميعاً؛ لأنه عبث، وتفاصيل هذا الكلام فيها طول لا يحتمله هذا الموضع.

وأمّا بيان الوجه الثاني[1]: فإن المحلل إنما يقصد أن ينكحها ليطلقها، وكذلك المختلعة إنما تختلع لأن تراجع، والعَقْدُ لا يقصد به ضدّه ونقيضه، فإن الطلاق ليس مما يقصد بالنكاح أبداً، كما أن البيع لا يعقد للفسخ قطّ، والهبة لا تعقد للرجوع فيها قطّ.

ولهذا قلنا: إنه ليس للإنسان أن يحرم مفرداً أو قارناً لقصد فسخ الحجّ والتمتّع بالعمرة إلى الحجّ، فإن الفسخ إعدام العقد ورفعه، فإذا عقد العقد لأن يفسخه كان المقصود هو عدم العقد، وإذا كان المقصود عدمه لم يقصد وجوده، فلا يكون العقد مقصوداً أصلاً، فيكون عبثاً، إذ العقود إنما تعقد لفوائدها وثمراتها، والفسوخ رفع

(١) الذي ذُكر ص١٨١.

للثمرات والفوائد، فلا يقصد أن يكون الشيء الواحد موجوداً معدوماً، فعلم أنه إنما قصد التكلّم بصورة العقد والفسخ، ولم يقصد حكم العقد، فلا يثبت حكمه، ولهذا جاء في الآثار تسميته مخادعاً ومُدَلِّساً.

ولا يقال: [مقصوده][1] ما يحصل [بعد][2] الفسخ من الحلّ للمطلق؛ لأن الحل إنما يثبت إذا ثبت العقد ثم انفسخ، ومقصود العقد حصول موجبه، ومقصود الفسخ زوال موجب العقد، فإذا لم يقصد ذلك فلا عقد فلا فسخ، فلا يترتّب عليه تابعه، وهذا بيّن لمن تأمّله، ولهذا سمّي مثل هذا متلاعباً مستهزئاً بآيات الله سبحانه، وبهذا يظهر الجواب عن المقاصد الفرعية في النكاح، مثل مصاهرة الأهل وتربية الأخوات، فإن تلك المقاصد لا تنافي النكاح، بل تستدعي بقاءه ودوامه، فهي مستلزمة لحصول موجب العقد.

وهكذا كل ما يذكر من هذا الباب، فإن الشيء يفعل لأغلب فوائده [ولأندَر فواسده][3]، بحيث لا تكون تلك المقاصد منافية لحقيقته، بل مجامعة لها مستلزمة لها، أمّا أن يفعل لرفع حقيقته، ويوجد لمجرد أن يعدم؛ فهذا هو الباطل.

وبهذا يظهر الفرق بين هذا وبين شراء العبد ليعتقه أو الطعام ليتلفه، فإن قصد العتق والإتلاف لا ينافي قصد البيع، ولهذا لا يقال: إن هذا رفع للعقد وفسخ له، وإنما ينافي بقاء الملك ودوامه،

---

(١) في (أ)، (ز): [مقصود].

(٢) في (أ)، (ز): [به].

(٣) في (ب)، (جـ)، (هـ): [لانْدَرِ فوائده] هكذا ضُبطت في (ب)، وفي (د): [ولا ندل فوائده]، وفي (ز): [ولاندر فوائده] والمثبت من (أ).

والأموال لا يقصد بتملكها بقاؤها، فإن الانتفاع بأعيانها ومنافعها لا يكون إلا بإزالة المالية عن الشيء المنتفع به، فإنها تقصد للانتفاع بذاتها كالأكل، أو ببذلها الديني أو الدنيوي كالبيع والعتق أو بمنفعتها كالسكن، وجميع هذه الأشياء لا توجب فسخ العقد، والأبضاع لا ينتفع بها إلّا مع بقاء الملك عليها، فلهذا امتنع أن يقصد بتملكها الانتفاع بتلف عينها أو ببذل العين، فإن ذلك غير واقع في الشريعة، وقصد الفسخ بالعقد محال في النكاح والبيع، لم يبق إلا قصد الانتفاع مع بقاء الملك، ونكاح المحلل ليس كذلك على ما لا يخفى.

وقولهم: إنَّ قَصْدَ تراجُعهما قصدٌ صالحٌ لما فيه من المنفعة.

قلنا: هذه مناسبة شهد لها الشارع بالإلغاء والإهدار، ومثل هذا القياس والتعليل هو الذي يحلّل الحرام ويحرم الحلال، والمصالح والمناسبات التي جاءت الشريعة بما يخالفها إذا اعتبرت فهي مراغمة بينة للشارع، مصدرها عدم ملاحظة حكمة التحريم، ومورِدها عدم مقابلته بالرضا والتسليم، وهي في الحقيقة لا تكون مصالح، وإن ظنّها الناس مصالح، ولا تكون مناسبة للحكم، وإن اعتقدها معتقدٌ مناسبة، بل قد علم الله ورسوله ومن شاء من خلقه خلاف ما رآه هذا القاصر في نظره، ولهذا كان الواجب على كل مؤمن طاعة الله ورسوله فيما ظهر له حسنه وما لم يظهر، وتحكيم علم الله وحكمه على علمه وحكمه، فإن خير الدنيا والآخرة وصلاح المعاش والمعاد في طاعة الله ورسوله، ومن رأى أن الشارع الحكيم قد حرّم هذه عليه حتى تنكح زوجاً غيره، وعلم أن النكاح الحسن الذي لا ريب في حله هو نكاح الرغبة؛ علم قطعاً أن الشارع ليس متشوّفاً إلى ردّ هذه إلى زوجها إلّا

أن يقضي الله سبحانه ذلك بقضاء ييسّره، ليس للخلق فيه صنع وقصد لذلك، ولو كان هذا معنى مطلوباً لسنَّه الله سبحانه وندب إليه كما ندب إلى الإصلاح بين الخصمين، وكما كره الاختلاع والطلاق الموجب لزوال الألفة، وقد قال من لا ينطق عن الهوى صلوات الله وسلامه عليه: «مَا تَرَكْتُ مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ، وَلَا تَرَكْتُ مِنْ شَيْءٍ يُبَعِّدُكُمْ عَنِ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ، تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ»(١).

وقد علم الله سبحانه كثرة وقوع الطلاق الثلاث، فهلّا ندب إلى التحليل وحضّ عليه كما حضّ على الإصلاح بين الناس، وإصلاح ذات البَيْن، ولِمَ زجر النبيّ ﷺ وخلفاؤه الراشدون عن ذلك؟ ولعنوا فاعله من غير استثناء نوع، ولا ندب إلى شيء من أنواعه.

ثم لو كان مقصود الشارع تيسير عودها إلى الأول لم يحرمها عليه ولم يحوجه إلى هذا العناء، فإن الدفع أسهل من الرفع، وأمّا ما يحصل في ذلك من الضرر فالمطلِّق هو الذي جلبه على نفسه ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍ ٣٠﴾ [الشورى].

وقد ذكر ذلك غير واحد من الصحابة منهم ابن عباس لما سُئِلوا عن المطلّق ثلاثاً، فقالوا: لو اتّقى الله لجعل له فرجاً ومخرجاً، ولكنه لم يتق الله فلم يجعل له فرجاً ومخرجاً.

ومن فعل فعلاً جرّ على نفسه به ضرراً مثل قتل أو قذف أو غير

(١) الذي يظهر أن شيخ الإسلام جمع بين حديثين، فالشطر الأول أخرج نحوه عبد الرزاق ١١/١٢٥، أما شطر الحديث الثاني فقد سبق تخريجه ص١٣٠.

ذلك مما يوجب عقوبة مطلقة أو عقوبة [محدّدة][1] لم يمكن الاحتيال في إسقاط تلك العقوبة، ولو فعل ما عليه فيه كفارة لم يكن إلى رفعها سبيل، ولو ظاهر من امرأته وبه شبق وهو لا يجد رقبة لم يمكن وطؤها حتى يصوم شهرين متتابعين، إلى غير ذلك من الأمور، فإنما يسعى الإنسان في مصلحة أخيه بما أحلّه الله وأباحه، وأما مساعدته على أغراضه بما كرهه الله فهو إضرار به في دينه ودنياه، وما هذا إلّا بمنزلة أن يعين الرجلُ من هوى امرأةً محرمةً على نيل غرضه، والخير كلّه في لزوم التقوى واجتناب المحرمات.

[أترى][2] أهل السبت استحلّوا ما استحلّوا إلا لما قامت في نفوسهم هذه الشهوات والشبهات، ولعلّ الزوجين إذا اتّقيا الله سبحانه جمع بينهما على ما أذن الله به ورسوله، كما هو الواقع لعامّة المتّقين.

وهذا الكلام كلّه إنما هو في التحليل المكتوم، وهو الذي حُكي وقوع الشبهة فيه عن بعض المتقدمين.

فأمّا إذا أظهرا ذلك وتواطآ عليه، فالأمر فيه ظاهر كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وبهذا الكلام ظهر أن هذا القسم من الحيل ملحق بالأول منها، لكن الأول كل واحد من المحتال به والمحتال عليه محرم في نفسه لو فرض تجرّده عن الآخر، وهنا إنما صار المحتال به محرماً لاقترانه

---

(١) في (أ)، (ب)، (د)، (ز): [محدودة]، والمثبت من (هـ) ونسخة أشار إليها في هامش (ج).

(٢) في (ب)، (ج)، (د)، (هـ): [ألا ترى أن]، والمثبت من (أ)، (ز).

بالآخر، فإنه لو جرد النكاح مثلاً عن هذا القصد لكان حلالاً، والمحتال عليه لو حصل السبب المبيح له مجرداً عن الاحتيال لكان مباحاً، ثم هذا القسم[1] فيه أنواع:

أحدها: الاحتيال لحل ما هو محرم في الحال، كنكاح المحلل.

الثاني: الاحتيال لحل ما انعقد سبب تحريمه، وهو ما يحرم إن تجرّد عن الحيلة كالاحتيال على حلّ اليمين، فإن يمين الطلاق يوجب تحريم المرأة إذا حنث [عند من يقول: إنه يقع به الطلاق، ومن قال: إنه يجزئه التكفير فيقول: يلزمه إما أن يطلق وإما أن يكفِّر][2].

فالمحتال يريد إزالة التحريم [بلا كتاب][2] مع وجود السبب المحرم، وهو الفعل المحلوف عليه، وكذلك الحيل الربوية كلها، فإن المحتال يريد مثلاً أخذ [مئتين مؤجلة ببذل مئة][3] حالَّة، فيحتال ليزيل التحريم مع بقاء السبب المحرم، وهو هذا المعنى.

النوع الثالث: الاحتيال لإسقاط واجب قد وجب، مثل أن يسافر في أثناء يوم في رمضان ليفطر، ومثل الاحتيال على إزالة ملك مسلم من مال أو نكاح أو نحوهما.

الرابع: الاحتيال لإسقاط ما انعقد سبب وجوبه، مثل الاحتيال لإسقاط الزكاة أو الشفعة أو الفطر في رمضان، وفي بعضها يظهر أن المقصود خبيث مثل الاحتيال لإسقاط الزكاة أو صوم الشهر بعينه أو الشفعة، لكن شبهة المرتكب أن هذا منع للوجوب لا رفع له،

---

(١) أي القسم الرابع الذي سبق ص١٨٠. وهو أطول هذه الأقسام وأكثرها تفصيلاً.

(٢) ما بين القوسين في (أ)، (ز) فقط.

(٣) في (ب)، (ج)، (هـ)، (د): [مئة مؤجلة ببذل ثمانين].

وكلاهما في الحقيقة واحد، وفي بعضها يظهر أن السبب المحتال به لا حقيقة له، مثل الإقرار لابنه أو تمليكه ناوياً للرجوع أو تواطؤ المتعاقدين على خلاف ما أظهراه، كالتواطؤ على التحليل، وفي بعضها يظهر كلا الأمرين، وفي بعضها يخفى كلاهما كالتحليل وخلع اليمين.

القسم الخامس: الاحتيال على أخذ بدل حقه أو [تعيين][1] حقه بخيانة، مثل أن يأخذ مالاً قد ائتمن عليه زاعماً أنه بدل حقّه، أو أنه يستحق هذا القدر مع عدم ظهور سبب الاستحقاق وإظهاره، فهذا أيضاً ملحق بما قبله.

وهو [إما ملحق][2] بالقسم الأوّل، كمن يُستعمل على عمل بجعل يُفرض له، ويكون جعل مثله أكثر من ذلك الجعل، فيغلّ بعض مال المستعمِل له بناءً على أنه يأخذ تمام حقّه، فهذا حرام سواء كان المستعمل هو السلطان المستعمل على مال الفَيْء والخراج والصدقات وسائر أموال بيت المال، أو الحاكم المستعمل على مال الصدقات وأموال اليتامى والوقوفات، أو غيرهما كالموكلين والموصِين، فإنه كاذب في كونه يستحق الزيادة، على ما شرط عليه، كما لو ظنّ البائع أو المكري أنه يستحق الزيادة على المسمى في العقد، بناءً على أنه العوض المستحق، وهو خائن أيضاً لو كان الاستحقاق ثابتاً.

وإما (ملحق)[3] بالقسم الثالث بأن يكون الاستحقاق ثابتاً كرجل له عند رجلٍ مال قد جحده إيّاه وعجز عن خلاص حقّه، أو ظلمه

---

(١) في (ب)، (د): [بعين]، وليست في (جـ)، (هـ)، وفي مطبوعة الفتاوى الكبرى: [عين]، والمثبت من (أ).
(٢) في (أ)، (د): [ما يلحق] وليست في (جـ)، (هـ)، والمثبت من (ب)، (ز).
(٣) في (أ)، (ز): [ملحقاً]، وفي (د): [ما يلحق].

السلطان مالاً ونحو ذلك، فهذا محتال على أخذ حقّه، لكن إذا احتال بأن يغل بعض مال ائتمن عليه لم يجز؛ لأن الغلول والخيانة حرام مطلقاً، وإن قصد به التوصّل إلى حقّه، كما أن شهادة الزور والكذب حرام وإن قصد به التوصل إلى حقّه.

ولهذا قال بشير بن الخصاصية: قلت: يا رسول الله إن لنا جيراناً لا يدعون لنا شاذّة ولا فاذّة إلا أخذوها، فإذا قدرنا لهم على شيء أنأخذه؟ فقال: «أَدِّ الأَمَانَةَ إِلَى مَنِ ائْتَمَنَكَ، ولَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ»[1].

بخلاف ما ليس بخيانة لظهور الاستحقاق فيه، والتبذّل والتبسّط في مال من هو عليه كأخذ الزوجة نفقتها من مال زوجها إذا منعها، فإنها متمكّنة من إعلان هذا الأخذ من غير ضرر، ومثل هذا لا يكون غلولاً ولا خيانة.

وهذه المسألة فيها خلاف مشهور بخلاف التي قبلها، فإنها محل وفاق، وليس هذا موضع استيفاء هذه المسائل، ولا هي أيضاً من الحيل المحضة، بل هي بمسائل الذرائع أشبه، لكن لأجل ما فيها من التحيّل ذكرناها لتمام أقسام الحيل.

---

(١) أخرجه أحمد ٥/ ٨٣، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (١٦٤٧)، وابن الأثير في أسد الغابة ١/ ٢٢٩، لكن ليس عند أحدٍ منهم الجزء المرفوع منه: «أدّ الأمانة...»، بل فيه «قال: لا» وفي إسناده: ديسم السدوسي، وفي الآحاد والمثاني: أيوب بن ديسم السدوسي، والصواب: ديسم كما في ثقات ابن حبان ٤/ ٢٢٠ وهو مجهول.
وسيذكر المؤلف الجزء المرفوع من الحديث لكن من حديث أبي هريرة ص٢٤٥، وسيأتي الكلام عليه عنده.

والمقصود الأكبر أن يميّز الفقيه بين هذه الأقسام ليعرف كل مسألة من أي قسمٍ هي، فيلحقها بنظيرها، فإن الكلام في أُمّهات المسائل من هذه الحيل مستوفى في غير هذا الموضع، ولم يستوفِ الكلام إلّا في مسألة [التحليل](١)، وقد قدمنا أن هذه الأقسام الخمسة محدثة في الإسلام مبتدعة، ونبّهنا هنا على سبب التحريم فيها، والمقصود التمييز بينها وبين ما قد شبّهت به، حتى جعلت وإياه جنساً واحداً. و [قياس](٢) من قاس بعض هذه الأقسام - وهو الثالث - عليه، وربما قيس الثاني أيضاً عليه، كما قيس عليه الثاني من الخامس، فإن القياس الذي [يوجد](٣) فيه الوصف المشترك من غير نظرٍ إلى ما بين الموضعين من الفرق المؤثر، [هو](٤) مثل قياس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، نظراً إلى أن البائع يبادل بماله، ليربح، وكذلك المربي، ولقد سرى هذا المعنى في نفوس طوائف حتى بلغني عن بعض المرموقين أنه كان يقول: لا أدري لِمَ حُرِّمَ الرّبا، ويرى أن القياس تحليله، وإنما يعتقد التحريم اتّباعاً فقط، وهذا المعنى الذي قام في نفس هذا هو الذي قام في نفوس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، فليعزِّ مثل هذا نفسَهُ عن حقيقة الإيمان والنظر في الدين، وإن لم يكن عن هذه المصيبة عزاء، وليتأمّل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ

(١) في (أ): [التحيل].

(٢) في (أ)، (ز): [وقاس].

(٣) في (أ): [بوحذ]، هكذا بالذال فيحتمل أنها [يؤخذ].

(٤) في (أ)، (ز): [وهو]، وهو خطأ فيما يظهر من السياق.

﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فلينظر هل أصابهم هذا التخبّط الذي هو كمسّ الشيطان لمجرد أكلهم السُّحت أم لقولهم الإثم مع ذلك، وهو قولهم: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾، فمن كان هذا القياس عنده متوجّهاً وإنما تركه سمعاً وطوعاً، ألم يكن هذا دليلاً على فساد رأيه ونقص عقله وبعده عن فقه الدين؟ نعم من قال هذا قال: القياس أن لا تصح الإجارة، لأنها بيع معدوم، ولم يهتدِ للفرق بين بيع الأعيان التي توجد، وبيع المنافع التي لا يتأتّى وجودُها مجتمعة، ولا يمكن العقد عليها إلّا معدومة، ولو [عارضه][1] من قال: القياس صحة بيع المعدوم قياساً على الإجارة؛ لم يكن بين كلاميهما فرق، وكذلك يرى أن القياس أن لا تصح الحوالة؛ لأنها بيع دين بدين، وأن لا يصح القرض في الربويات؛ لأنه مبادلة عين ربوية بدين من جنسها، ثم إن كان مثل هذا القياس إذا عارضه نص ظاهر أمكن تركه عند معتقد صحته، لكن إذا لم ير نصاً يُعارضه فإنه يجُرُّ إلى أقوال عجيبة تخالف سنّة لم تبلغه أو لم يتفطن لمخالفتها، مثل قياس من قاس المعاملة بجزء من النماء على الإجارة مع الفروق المؤثرة ومخالفة السنّة، وقياس من قاس القسمة على البيع وجعلها نوعاً منه، حتى أثبت لها خصائص البيع لما فيها من [شوب][2] المعاوضة، والتزم أن لا يقسم الثمار خرصاً كما لا تباع خرصاً، فخالف سنّة رسول الله ﷺ في مقاسمة أهل خيبر الثمار التي كانت بينه وبينهم على النخل خرصاً.

وهذا باب واسع، وما نحن فيه منه لكنه أقبح وأبين من

---

(١) في (أ، ز): [عارضهم]، والمثبت من باقي النسخ.

(٢) في (د): [ثبوت].

أن يخفى على فقيه كما خفي الأول على بعض الفقهاء.

والذي قيست عليه الحيل المحرمة وليست مثله نوعان:

أحدهما[1]: المعاريض، وهي أن يتكلم الرجل بكلام جائز يقصد به معنى صحيحاً ويوهم غيره أنه قصد به معنى آخر.

ويكون سبب ذلك التوهّم كون اللفظ مشتركاً بين حقيقتين لغويتين أو عرفيتين أو شرعيتين أو لغوية مع إحداهما أو عرفية مع شرعية، فيعني أحد معنييه ويوهم السامع أنه إنما عنى الآخر، لكون دلالة الحالة تقتضيه، أو لكونه لم يعرف إلا ذلك المعنى، أو يكون سبب التوهم كون اللفظ ظاهراً في معنى، فيعني به معنى يحتمله باطناً فيه، بأن ينوي مجاز اللفظ دون حقيقته، أو ينوي بالعام الخاص، أو بالمطلق المقيّد، أو يكون سبب التوهّم كون المخاطب إنما يفهم من اللفظ غير حقيقته لعرف خاص له أو غفلة منه أو جهل منه أو غير ذلك من الأسباب، مع كون المتكلّم إنما قصد حقيقته، فهذا إذا كان المقصود به دفع ضرر غير مستحق جائز كقول الخليل صلوات الله وسلامه عليه: «هَذِهِ أُخْتِي»[2].

وقول النبيّ ﷺ: «نَحْنُ مِنْ ماءٍ»[3].

وقول الصديق: رجل يهديني السبيل[4].

وأن النبيّ ﷺ كان إذا أراد غزوة وَرَّى بغيرها[5].

---

(١) أما الثاني فسيأتي ص٢١٩ بعد فاصلٍ طويل.

(٢) سبق تخريجه ص١٧٦.

(٣) أخرجه ابن حبان في الثقات ١/ ١٥٩.

(٤) سبق تخريجه ص١٣٢.

(٥) سبق تخريجه ص١٧٤.

وكان يقول: «الحَرْبُ خدْعةٌ»[1].

وكإنشاد عبد الله بن رواحة:

شَهِدْتُ بأَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ   وأنَّ النَّارَ مَثْوَى الكَافِرِينَا
وَأَنَّ العَرْشَ فَوْقَ المَاءِ طَافٍ   وَفَوْقَ العَرْشِ رَبُّ العَالَمِينَا

لما استقرأته امرأته القرآن حيث اتّهمته بإصابة جاريته[2].

وقد يكون واجباً إذا كان دفع ذلك الضرر واجباً ولا يندفع إلّا بذلك، مثل التعريض عن دم معصوم وغير ذلك، وتعريض أبي بكر الصديق ﷺ قد يكون من هذا القبيل، وهذا الضرب نوع من الحيل في الخطاب، لكنه يفارق الحيل المحرّمة من الوجه المحتال عليه والوجه المحتال به. أمّا المحتال عليه هنا فهو دفع ضرر غير مستحق، فإن الجبار كان يريد أخذ امرأة إبراهيم ﷺ لو علم أنها امرأته، وهذا معصية عظيمة، وهو من أعظم الضرر، وكذلك بقاء الكفار غالبين على الأرض، أو غلبتهم على المسلمين من أعظم الفساد، فلو علم أولٰئك المستخبرون بالنبيّ ﷺ لترتّب على علمهم شر طويل، وكذلك عامّة المعاريض التي يجوز الاحتجاج بها، فإن عامّتها إنما جاءت حذراً من تولد شر عظيم على الأخيار، فأما إن قصد بها كتمان ما يجب إظهاره من شهادة أو إقرار أو علم أو صفة مبيع أو منكوحة أو مستأجر أو نحو ذلك، فإنها حرام بنصوص الكتاب والسنة كما سيأتي إن شاء الله التنبيه على بعضه إذا ذُكرت الأحاديث الموجبة

---

(١) سبق تخريجه ص١٧٤.

(٢) أخرجه ابن عساكر، انظر مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ١٢/١٥٨، والذهبي في سير أعلام النبلاء ١/٢٣٧ بلاغاً عن عبد العزيز ابن أخي الماجشون.

للنصيحة والبيان في البيع والمحرمة للغش والخلابة والكتمان.

وإلى هذا أشار الإمام أحمد فيما رواه عنه مثنى الأنباري[1]، قال: قلت لأبي عبد الله أحمد: كيف الحديث الذي جاء في المعاريض؟ فقال: المعاريض لا تكون في الشراء والبيع، تكون في الرجل يصلح بين الناس أو نحو هذا.

والضابط أن كل ما وجب بيانه، فالتعريض فيه حرام، لأنه كتمان وتدليس، ويدخل في هذا الإقرار بالحق والتعريض في الحلف عليه والشهادة على الإنسان والعقود بأسرها، ووصف المعقود عليه والفتيا والتحديث والقضاء إلى غير ذلك، وكل ما حرم بيانه فالتعريض فيه جائز، بل واجب إن اضطر إلى الخطاب وأمكن التعريض فيه، كالتعريض لسائل عن معصوم يريد قتله، وإن كان بيانه جائزاً وكتمانه جائزاً أو كانت المصلحة الدينية في كتمانه كالوجه الذي يراد غزوه، فالتعريض أيضاً مستحبّ هنا، وإن كانت المصلحة الدنيوية في كتمانه، فإن كان عليه ضرر في الإظهار، والتقدير أنه مظلوم بذلك الضرر؛ جاز له التعريض في اليمين وغيرها، وإن كان له غرض مباح في الكتمان، ولا ضرر عليه في الإظهار، فقيل: له التعريض أيضاً، وقيل: ليس له ذلك، وقيل: له التعريض في الكلام دون اليمين.

وقد نصّ عليه أحمد في رواية أبي نصر بن أبي عصمة أظنّه عن الفضل بن زياد[2]، فإن أبا نصر هذا له مسائل معروفة رواها عن

---

(١) هو مثنى بن جامع أبو الحسن الأنباري، كان ورعاً جليل القدر شديداً على أهل البدع، نقل عن الإمام أحمد مسائل حساناً. طبقات الحنابلة ١/٣٣٦.

(٢) الفضل بن زياد أبو العباس القطان البغدادي، كان يصلي بأبي عبد الله الإمام أحمد، فوقع له عنه مسائل كثيرة جياد. طبقات الحنابلة ١/٢٥١.

الفضل بن زياد عن أحمد ـ قال: سألت أحمد عن الرجل [يعارض][1] في كلامه، يسألني عن الشيء أكره أن أخبره به؟ قال: إذا لم يكن يمين فلا بأس، في المعاريض مندوحة عن الكذب.

وهذا إذا احتاج إلى الخطاب، فأمّا الابتداء بذلك فهو أشدّ، ومن رخّص في الجواب قد لا يرخص في ابتداء الخطاب، كما دلّ عليه حديث أُمّ كلثوم أنه لم يرخص فيما يقول الناس إلّا في ثلاث.

وبالجملة فالتعريض مضمونه أنه قال قولاً فهم منه السامع خلاف ما عناه القائل، إمّا لتقصير السامع في معرفة دلالة اللفظ، أو لتبعيد المتكلم وجه البيان، وهذا غايته أنه تسبّب في تجهيل المستمع باعتقادٍ غير مطابق، وتجهيل المستمع بالشيء إذا كان مصلحة له كان عمل خير معه، فإن من كان علمه بالشيء يحمله على أن يعصي الله سبحانه كان أن لا يعلمه خيراً له، ولا يضرّه مع ذلك أن يتوهم بخلاف ما هو، إذا لم يكن ذلك في أمر يطلب معرفته، وإن لم يكن مصلحة له، بل مصلحة للقائل كان أيضاً جائزاً؛ لأن علم السامع إذا فوت مصلحة القائل كان له أن يسعى في عدم علمه، وإن أفضى إلى اعتقاد غير مطابق في شيء، سواء عرفه أو لم يعرفه.

فالمقصود بالمعاريض فعل واجب أو مستحب أو مباح أباح الشارع السعي في حصوله، ونصب شيئاً يفضي إليه أصلاً وقصداً، فإن الضرر قد شرع للإنسان أن يقصد دفعه ويتسبّب في ذلك، ولم يتضمّن الشرع النهي عن دفع الضرر، فلا يقاس بهذا إذا كان المحتال عليه

---

(١) في (أ): [يعرض]، والمثبت من باقي النسخ.

سقوط ما [نصّ][1] الشارع [على][2] وجوبه [وتوجّه][3] وجوبه كالزكاة والشفعة بعد انعقاد سببهما أو حل ما قصد الشارع تحريمه، [أو توجّه][4] تحريمه من الربا والمطلّقة ونحو ذلك، ألا ترى أن مصلحة الوجوب هنا تفوت، ومفسدة التحريم باقية، والمعنى الذي لأجله أوجب الشارع موجود مع فوات الوجوب، والمعنى الذي لأجله حرم موجودٌ مع فوات التحريم، إذا قصد الاحتيال على ذلك، وهناك رفع الضرر معنى قصد الشارع حصوله للعبد وفتح له بابه، فهذا من جهة المحتال عليه.

وأمّا من جهة المحتال به، فإن المُعَرِّضَ إنما تكلم بحق ونطق بصدق فيما بينه وبين الله سبحانه، لا سيما إن لم ينو باللفظ خلاف ظاهره في نفسه، وإنما كان الظهور من ضعف فهم السامع وقصوره في معرفة دلالة اللفظ.

ومعاريض النبيّ ﷺ ومزاحه عامّته كان من هذا النوع، مثل قوله: «نَحْنُ مِنْ مَاءٍ»[5]، وقوله: «إنَّا حَامِلُوكَ عَلَى وَلَدِ النَّاقَةِ»[6].

و «زَوْجُكِ الَّذِي فِي [عَيْنِهِ][7] بَيَاضٌ»[8].

---

(١) في (أ)، (ز): [قصد] لكن في باقي النسخ [نص].

(٢) ليست في (أ)، (ز).

(٣) هكذا في النسخ الخطية ولعل صوابها: [أو توجه].

(٤) في (أ)، (ب)، (د)، (ز): [وتوجه].

(٥) سبق تخريجه ص١٣٢.

(٦) أخرجه أحمد ٣/ ٢٦٧، والبخاري في الأدب المفرد (٢٦٨)، وأبو داود (٤٩٩٨)، والترمذي (١٩٩١)، وفي الشمائل (٢٣٨)، وأبو يعلى (٣٧٧٦)، والبيهقي ١٠/ ٢٤٨، والضياء في المختارة (١٩٠١) وإسناده صحيح.

(٧) في (ب)، (ج)، (هـ): [عينيه].

(٨) انظر جامع الأصول ١١/ ٥٥ حاشية (٣).

و «لا يَدْخُلُ الجَنَّةَ عَجُوزٌ»[1].

وأكثر معاريض السلف كانت من هذا.

ومن هذا الباب التدليس في الإسناد، لكن هذا كان مكروهاً لتعلّقه بأمر الدين، وكون بيان العلم واجباً، بخلاف ما قصد به دفع ظالم ونحو ذلك، ولم يكن في معاريضه ﷺ أن ينوي بالعام الخاص وبالحقيقة المجاز، وإن كان هذا إذا عرَّض به المعرض لم يخرج عن حدود الكلام، فإن الكلام فيه الحقيقة والمجاز، والمفرد والمشترك، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، وغير ذلك، وتختلف دلالته بحسب اللفظ المفرد تارة وبحسب التأليف أخرى، وكثير من وجوه اختلافه قد لا يبين بنفس اللفظ، بل يرجع فيه إلى قصد المتكلّم، وقد يظهر قصده بدلالة الحال وقد لا يظهر، وإذا كان المعرض إنما يقصد باللفظ ما جعل اللفظ دالّاً عليه ومبيّناً له في الجملة؛ لم [يشبه][2] هذا أن يقصد بالعقد ما لم يجعل العقد مقتضياً له أصلاً، فإن لفظ أنكحت وزوجت لم يضعه الشارع لنكاح المحلّل قطّ، بدليل أنه لو أظهره لم يصح، ولا يلزم من صلاح اللفظ له إخباراً صلاحه له إنشاءً، فإنه لو قال في المعاريض: تزوّجت وعنى نكاحاً فاسداً جاز كما لو بيّن ذلك، ولو قال في العقد: [تزوجت][3] نكاحاً فاسداً لم يجز، فكذلك إذا نواه.

وكذلك في الرّبا، فإن القرض لم يشرعه الشارع إلّا لمن قصد أن يسترجع مثل قرضه فقط، ولم يبحه لمن أراد الاستفضال قط،

---

(١) أخرجه الترمذي في الشمائل (٢٤٠) وإسناده ضعيف.

(٢) في (د): [يشتبه]، وفي (هـ): [يسد]، والمثبت من (أ)، (ب)، (ز).

(٣) في (أ)، (ز): [زوجت].

بدليل أنه لو صرّح بذلك لم يجز، فإذا أقرضه ألفاً ليبيعه ما يساوي مئة بألف أخرى، أو ليحابيه المقترض في بيع أو إجارة أو مساقاة، أو ليعيره أو يهبه فقد قصد بالعقد ما لم يجعل العقد مقتضياً له قطّ.

وإذا كان المعرض قصد بالقول ما يحتمله القول ويقتضيه، والمحتال قصد بالقول ما لا يحتمله القول ولا يقتضيه، فكيف يقاس أحدهما بالآخر، وإنما نظير المحتال المنافق، فإنه قصد بكلمة الإسلام ما لا يحتمله اللفظ، فالحيلة كذب في الإنشاء كالكذب في الإخبار، والتعريض ليس كذباً من جهة العناية، وحسبك أن المعرض قصد معنى حقاً بيّنه بلفظ يحتمله في [الوضع][(١)] الذي به التخاطب، والمحتال قصد معنىً محرماً بلفظ لا يحتمله في الوضع الذي به التعاقد.

فإذا تبيّن الفرق من جهة القول المعرض به والمعنى الذي كان التعريض من أجله لم يصح إلحاق الحيل به.

وهنا فرق ثالث، وهو أن المعرض إما أن يكون أبطلَ بالتعريض حقاً لله أو لآدمي. فأمّا من جهة الله سبحانه فلم يبطل حقاً له؛ لأنه إذا ناجى ربّه سبحانه بكلام وعنى به ما يحتمله من المعاني الحسنة لم يكن ملوماً في ذلك، ولو كان كثير من الناس يفهمون منه خلاف ذلك؛ لأن الله سبحانه عالم بالسرائر، واللفظ مستعمل فيما هو موضوع له. وأمّا من جهة الآدمي فلا يجوز التعريض إلّا إذا لم يتضمن إسقاط حق مسلم، فإن تضمن إسقاط حقه حرم بالإجماع، فثبت أن التعريض المباح ليس من المخادعة لله سبحانه في شيء،

---

(١) في (أ): [الموضع].

وإنما غايته أنه مخادعة لمخلوق أباح الشارع مخادعته لظلمه جزاء له على ذلك، ولا يلزم من جواز مخادعة الظالم جواز مخادعة المحقّ، فما كان من التعريض مخالفاً لظاهر اللفظ في نفسه كان قبيحاً إلّا عند الحاجة، وما لم يكن كذلك كان جائزاً إلا عند تضمّن مفسدة، والذي يدخل في الحيل إنما هو الأول، وقد ظهر الفرق من جهة أنه قصد باللفظ ما يحتمله اللفظ أيضاً، وأن هذا القصد لدفع شرّ، والمحتال قصد باللفظ ما لا يحتمله وقصد به حصول شرّ.

واعلم أن المعاريض كما تكون بالقول، فقد تكون بالفعل، وقد تكون بهما، مثال ذلك أن يظهر المحارب أنه يريد وجهاً من الوجوه، ويسافر إلى تلك الناحية، ليحسب العدوّ أنه لا يريده، ثم يكرّ عليه، أو يستطرد المبارز بين يدي خصمه ليظهر هزيمته، ثم يعطف عليه، وهذا من معنى قوله: «الحَرْبُ خُدْعَةٌ»[1]، وكان ﷺ إذا أراد غزوة ورّى بغيرها[2].

ومن[3] هذا الباب مما قد يظن أنه من جنس الحيل التي بيّنا تحريمها وليس من جنسها قصة يوسف ﷺ حين كاد الله له في أخذ أخيه، كما قصّ ذلك سبحانه في كتابه، فإن فيها ضروباً من الحيل الحسنة.

أحدها: قوله لفتيته: ﴿ٱجْعَلُوا۟ بِضَٰعَتَهُمْ فِى رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَآ إِذَا ٱنقَلَبُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [يوسف: ٦٢]، فإنه تسبّب بذلك إلى رجوعهم، وقد ذكروا في ذلك معاني:

---

(١) سبق تخريجه ص١٧٤.

(٢) سبق تخريجه ص١٧٤.

(٣) نقل ابن القيم ـ رحمه الله ـ هذا الكلام في إعلام الموقعين ٣/ ٢٢٤ ناسباً إياه لشيخ الإسلام مع تصرف يسير، ويستمر النقل إلى ص٢١٧ من هذا الكتاب.

منها: أنه تخوّف أن لا يكون عندهم ورق يرجعون بها.

ومنها: أنه خشي أن يضرّ أخذ الثمن بهم.

ومنها: أنه رأى لؤماً أخذ الثمن منهم.

ومنها: أنه أراهم كرمه في ردّ البضاعة، ليكون أدعى لهم إلى العود.

وقد قيل: إنه علم أن أمانتهم تحوجهم إلى الرجعة ليؤدّوها إليه.

فهذا المحتال به عملٌ صالح، والمقصود رجوعهم ومجيء أخيه، وذلك أمر فيه منفعة لهم ولأبيهم وله، وهو مقصودٌ صالح، وإنما لم يعرّفهم نفسه لأسباب أُخر فيها أيضاً منفعة له ولهم ولأبيهم، وتمام لما أراده الله بهم من الخير في هذا البلاء.

الضرب الثاني: أنه في المرة الثانية لما جهّزهم بجهازهم جعل السقاية في رحل أخيه، وهذا القدر تضمّن إيهام أن أخاه سارق، وقد ذكروا أن هذا كان بمواطأة من أخيه ورضا منه بذلك، والحق له في ذلك، وقد دلّ على ذلك قوله: ﴿وَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰٓ إِلَيۡهِ أَخَاهُۖ قَالَ إِنِّيٓ أَنَا۠ أَخُوكَ فَلَا تَبۡتَئِسۡ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٦٩﴾ [يوسف].

فإن هذا يدلّ على أنه عرّف أخاه بنفسه، وقد قيل: إنه لم يصرح له أنه يوسف، وإنما أراد أنا مكان أخيك المفقود.

ومن قال هذا قال: إنه وضع السقاية في رحل أخيه والأخ لا يشعر، فهذا خلاف المفهوم من القرآن، وخلاف ما عليه الأكثرون، وفيه ترويع لمن لم يستوجب الترويع.

وأمّا على الأول فقال كعب [الأحبار][1]: لما قال له: إني أنا أخوك، قال بنيامين: فأنا لا أفارقك، قال يوسف عليه السلام: فقد علمت اغتمام والدي بي، وإذا حبستك ازداد غمّه بي، ولا يمكنني هذا إلا بعد أن أشهرك بأمرٍ فظيع، وأنسبك إلى ما لا يُحتمل، قال: لا أبالي، فافعل ما بدا لك، فإني لا أفارقك، قال: فإني أدُسُّ صاعي هذا في رحلك، ثم أنادي عليك بالسرقة، ليتهيّأ لي ردك بعد تسريحك، قال: فافعل، فذلك قوله: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ﴾ [يوسف: ٧٠] الآية.

فهذا التصرف في ملك الغير بما فيه أذى له في الظاهر إنما كان بإذن المالك.

ومثل هذا النوع ما ذكر أهل السير عن عدي بن حاتم رضي الله عنه أنه لما همّ قومه بالردّة بعد رسول الله ﷺ كفّهم عن ذلك، وأمرهم بالتربّص، وكان يأمر ابنه إذا رعى إبل الصدقة أن يبعد، فإذا جاء خاصمه بين يدي قومه وهمّ بضربه فيقومون فيشفعون إليه فيه، ويأمره كل ليلة أن يزداد بعداً، فلما تكرَّر ذلك أمره ذات ليلة أن يبعد بها، وجعل ينتظره بعدما [دخل][2] الليل، وهو يلوم قومه على شفاعتهم فيه، [ومنعهم][3] إياه عن عقوبته، وهم يعتذرون إليه عن ابنه؛ ولا ينكرون إبطاءه، حتى إذا ابْهَارَّ الليل ركب في طلبه فلحقه، واستاق الإبل حتى قدم بها على أبي بكر رضي الله عنه، فكانت صدقات طيء مما استعان به أبو بكر في قتال أهل الردَّة.

---

(١) في (أ)، (د)، (ز): [الحبر].

(٢) في (أ، ز): [ذهب]، والمثبت من باقي النسخ.

(٣) في (ب): [ونهيهم]، والمثبت من باقي النسخ.

وكذلك في الحديث الصحيح أن عدياً قال لعمر رضي الله عنهما في بعض الأمر: أما تعرفني يا أمير المؤمنين؟ قال: بلى أعرفك، أسلمت إذْ كفروا، ووفيت إذْ غدروا، وأقبلت إذْ أدبروا، وعرفت إذ أنكروا(١).

ومثل هذا ما أذن النبيّ ﷺ للوفد الذين أرادوا قتل كعب بن الأشرف أن يقولوا(٢)، وأذن للحجاج بن علاط عام خيبر أن يقول(٣).

وفي هذا كلّه الأمر المحتال عليه مباح، لكون الذي قد أوذي قد أذن فيه، والأمر المحتال عليه طاعة لله وأمر مباح.

الضرب الثالث: أنه ﴿أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَـٰرِقُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ وَأَقْبَلُوا۟ عَلَيْهِم مَّاذَا تَفْقِدُونَ ﴿٧١﴾ قَالُوا۟ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾﴾ [يوسف] إلى قوله: ﴿قَالُوا۟ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِى رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٧٥﴾ فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ أَخِيهِ ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ ۚ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَـٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف].

وقد ذكروا في تسميتهم سارقين وجهين:

أحدهما: أنه من باب المعاريض، وأن يوسف نوى بذلك أنهم سرقوه من أبيه حيث غيّبوه عنه بالحيلة التي احتالوا عليه، وخانوه فيه، والخائن يُسمّى سارقاً، وهو من الكلام المشهور حتى إن الخَوَنة من ذوي الديوان يسمّون لصوصاً.

---

(١) أخرجه ابن عساكر، وانظر سير أعلام النبلاء ٣/ ١٦٤.

(٢) سبق تخريجه ص١٧٤.

(٣) سبق تخريجه ص١٧٤.

الثاني: أن المنادي هو الذي قال ذلك من غير أمر يوسف عليه السلام. قال القاضي أبو يعلى وغيره: أمر يوسف بعض أصحابه أن يجعل الصاع في رحل أخيه، ثم قال بعض الموكلين بالصِّيعان وقد فقدوه ولم يدروا من أخذه: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾ [يوسف: ٧٠]، على ظنّ منهم أنهم كذلك، ولم يأمرهم يوسف بذلك، فلم يكن قول هذا القائل كذباً، إذ كان في حقّه وغالب ظنّه ما هو عنده.

ولعلّ يوسف عليه السلام قد قال للمنادي: هؤلاء قد سرقوا، وعنى سرقته من أبيه، والمنادي فهم سرقة الصواع، وهو صادق في قوله بفقد صوَاع الملك، فإن يوسف لعله لم يطلعه على أن الصواع في رحالهم ليتمّ الأمر، فنادى إنكم لسارقون بناء على ما أخبره به يوسف، وكذلك لم يقل: سرقتم صاع الملك، وإنما قال: نفقده؛ لأنه لم يكن يعلم أنهم سرقوه، أو أنه اطلع على ما صنعه يوسف عليه السلام، فاحترز في قوله فقال: إنكم لسارقون، ولم يذكر المفعول، ليصح أن يضمن سرقتهم يوسف، ثم قال: ﴿نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٢]، وهو صادق في ذلك، وكذلك احترز يوسف في قوله: ﴿مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ﴾ [يوسف: ٧٩]، ولم يقل: إلّا من سرق، وعلى التقديرين فالكلام من أحسن المعاريض(١).

وقد قال نصر بن حاجب: سئل سفيان بن عيينة عن الرجل

---

(١) بعد هذا المقطع زاد ابن القيم كلاماً حول قول الملكين: «خصمان بغى بعضنا على بعض»، وحول قول الملك للثلاثة الذين ابتلاهم الله: «مسكين وغريب وعابر سبيل، وقد تقطعت بي...»، ثم نقل ما ذكره شيخ الإسلام هنا عن نصر بن حاجب. وهذه الزيادة ليست في النسخ الخطية، وهي من زيادات ابن القيم التي يذكرها لزيادة الإيضاح وتقرير الكلام فيما يظهر.

يعتذر إلى أخيه من الشيء الذي قد فعله ويحرف القول فيه ليرضيه أيأثم في ذلك؟ قال: ألم تسمع قوله: «لَيْسَ بِكَاذِبٍ مَنْ أَصْلَحَ بَيْنَ النَّاسِ فكذب فيه»، فإذا أصلح بينه وبين أخيه المسلم خير من أن يصلح بين الناس بعضهم في بعض؛ وذلك أنه أراد به مرضاة الله وكراهية أذى المؤمن، ويندم على ما كان منه، ويدفع شرّه عن نفسه، ولا يريد بالكذب اتّخاذ المنزلة عندهم، ولا لطمع في شيء يصيب منهم، فإنه لم يرخص في ذلك، ورخص له إذا كره مَوْجِدَتَهُمْ وخاف عداوتهم.

قال حذيفة: إني أشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن أتقدم على ما هو أعظم منه، وكره أيضاً أن يتغير قلبه عليه.

قال سفيان: وقال الملكان: ﴿خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [ص: ٢٢]، أراد معنى شيء[1]، ولم يكونا خصمين، فلم يصيرا بذلك كاذبين.

وقال إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩]، وقال: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣].

وقال يوسف: ﴿إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾ [يوسف: ٧٠]، أراد معنى [أمرهم][2].

فبيّن سفيان أن هذا كله من المعاريض المباحة مع تسميته كذباً، وإن لم يكن في الحقيقة كذباً، كما تقدم التنبيه على ذلك.

---

(١) لم يتبين لي المعنى، وقد بحثت عن هذا الكلام لسفيان فلم أجده.

(٢) في (ب)، (ج)، (هـ): [أمر]، وفي (ز) كتب: [أمرهم] ثم ضبب على [هم]، والمثبت من (أ، د) وهو الموافق لما في أعلام الموقعين.

وقد احتجّ بعض الفقهاء بقصة يوسف على أنه جائز للإنسان التوصّل إلى أخذ حقّه من الغير بما يمكنه الوصول إليه بغير رضا مَنْ عليه الحقّ.

وهذه الحجّة ضعيفة، فإن يوسف لم يكن يملك حبس أخيه عنده بغير رضاه، ولم يكن هذا الأخ ممن ظلم يوسف حتى يقال: قد اقتصّ منه، وإنما سائر الإخوة هم الذين كانوا قد فعلوا ذلك، نعم كان تخلفه عنده يؤذيهم من أجل تأذّي أبيهم، والميثاق الذي أخذه عليهم، وقد استثنى في الميثاق ﴿إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف: ٦٦] وقد أحيط بهم، ويوسف عليه السلام لم يكن قصده باحتباس أخيه الانتقام من إخوته، فإنه كان أكرم من هذا، وكان في ضمن هذا من الإيذاء لأبيه أعظم مما فيه من إيذاء إخوته، وإنما هو أمرٌ أمره الله به ليبلغ الكتاب أجله، ويتمّ البلاء الذي استحقّ به يعقوب ويوسف كمال الجزاء، وتَبْلُغَ حكمةُ الله التي قضاها لهم نهايتها.

ولو كان يوسف قصد الاقتصاص منهم بذلك فليس هذا موضع الخلاف بين العلماء، فإن الرجل له أن يعاقب بمثل ما عوقب به، وإنما موضع الخلاف: هل يجوز له أن يسرق أو يخون سرقَةً أو خيانةً مثل ما سرقه إياه أو خانه إياه؟ ولم تكن قصة يوسف من هذا الضرب، نعم لو كان يوسف أخذ أخاه بغير أمره لكان لهذا المحتجّ شبهة، مع أنه لا دلالة في ذلك على هذا التقدير أيضاً، فإن مثل هذا لا يجوز في شرعنا بالاتفاق، أن يُحْبسَ رجلٌ بريءٌ ويُعتقَل للانتقام من غيره من غير أن يكون له جرم، وقد بيّنا ضعف هذا القول فيما مضى، وإن كان حقاً فيوشك أن يكون الله سبحانه أمره باعتقاله، وكان هذا ابتلاءً من الله لذلك المعتَقَل، كأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه،

فيكون المبيح له على هذا التقدير وحياً خاصاً، كالوحي الذي جاء إبراهيم بذبح ابنه، وتكون حكمته في حق المبتلى امتحانه وابتلاؤه لينال درجة الصبر على حكم الله والرضا بقضائه، وتكون حالُه في هذا كحال أبيه يعقوب في احتباس يوسف عنه.

وهذا الذي ذكرناه بيِّن يُعلم من سياق الكلام ومن حال يوسف، وقد دلّ عليه قوله سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ ۗ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦].

فإن الكيد عند أهل اللغة نحوٌ من المكر[1]، وقد نسبه الله سبحانه إلى نفسه كما نسب المكر إلى نفسه في قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾ [الطارق]، وكما دلّ عليه قوله سبحانه: ﴿أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا ۖ فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الطور]، ومثل ذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۚ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ ۖ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنفال]، وقوله سبحانه في قصة صالح: ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿٤٨﴾ قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿٤٩﴾ وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٠﴾ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥١﴾﴾ [النمل].

ثم إن بعض الناس يقول: إنما سمّى الله سبحانه فعلَه بالماكرين والكائدين والمستهزئين مكراً وكيداً واستهزاءً مع أنه حسن وفعلهم

---

(١) انظر المصباح المنير ص٢٠٨.

قبيح لمشاكلته له في الصورة، ووقوعه جزاءً له كما في قوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]، سمّى الثاني سيئة وهو بحق لمقابلته للسيئة.

قال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [النحل]، سمّى الأول عقوبة وإن لم يكن من الأوّلين عقوبة لمقابلته للفعل الثاني، وجعلوا هذا نوعاً من المجاز.

وقال آخرون: وهو [أصوب][(١)]، بل تسميته مكراً وكيداً واستهزاءً وسيّئة وعقوبة على بابه، فإن المكر إيصال الشر إلى الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد، فإن كان ذلك الغير يستحق ذلك الشر كان مكراً حسناً، وإلا كان مكراً سيئاً، بل إن كان ذلك الشرّ الواصل حقاً لمظلوم كان ذلك المكر واجباً في الشرع على الخلق، وواجباً من الله بحكم الوعيد إن لم يعف المستحِق، والله سبحانه إنما يمكر ويستهزئ بمن يستوجب ذلك، فيأخذه من حيث لا يحتسب، كما فعل ذلك الظالم بالمؤمنين.

والسيئة ما تسوء صاحبها وإن كان مستحقاً لها، والعقوبة ما عوقب به المرء من شرّ.

إذا تبيّن ذلك، فيوسف الصدّيق عليه السلام كان قد كيد غير مرة:

أولها: أن إخوته كادوا له كيداً حيث احتالوا في التفريق بينه وبين أبيه؛ كما دلّ عليه قوله: ﴿لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًاۖ﴾ [يوسف: ٥].

---

(١) في (ب)، (هـ): [صواب]، وفي (ج): [الصواب].

ثم إن امرأة العزيز كادت به، بأن أظهرت أنه راودها عن نفسها، وكانت هي المراودة؛ كما دلّ عليه قوله: ﴿فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [يوسف].

ثم كادته النسوة حتى استجار بالله في قوله: ﴿رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِيٓ إِلَيْهِۖ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٣٣﴾ فَٱسْتَجَابَ لَهُۥ رَبُّهُۥ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٣٤﴾﴾ [يوسف].

حتى إنه عليه السلام قال لما جاءه رسول الملك يستخرجه من السجن: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّۚ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ [يوسف].

فكاد الله ليوسف بأن جمع بينه وبين أخيه، وأخرجه من أيدي إخوته بغير اختيارهم، كما أخرجوا يوسف من يد أبيه بغير اختياره.

وكيد الله سبحانه لا يخرج عن نوعين:

أحدهما: وهو الأغلب أن يفعل سبحانه فعلاً خارجاً عن قدرة العبد الذي كاد له، فيكون الكيد قدراً محضاً، ليس هو من باب الشرع، كما كاد الذين كفروا بأن انتقم منهم بأنواع العقوبات، وكذلك كانت قصة يوسف، فإن يوسف أكثر ما قدر أن يفعل أن ألقى الصواع في رحل أخيه، وأذن المؤذن بسرقتهم، فلما أنكروا قال: ﴿فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمْ كَٰذِبِينَ﴾ [يوسف: ٧٤] أي جزاء السارق أو جزاء [السرقة][1] ﴿قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ﴾ [يوسف: ٧٥]، أي جزاؤه نفس السارق يستعبده المسروق منه إما مطلقاً أو إلى مدة، وهذه كانت شريعة آل يعقوب.

---

(١) في (د): [السارق] وفي (أ)، (ب)، (ج)، (هـ): [السرق]، والمثبت من (ز).

وقوله: ﴿مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِۦ﴾ [يوسف: ٧٥] فيه وجهان:

أحدهما[1]: أنه هو خبر المبتدأ، وقوله بعد ذلك: ﴿فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ﴾ [يوسف: ٧٥] جملة ثانية مؤكّدة للأولى، والتقدير: في جزاء هذا الفعل نفس من وجد في رحله، فإن ذلك هو الجزاء في ديننا ﴿كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٧٥﴾ [يوسف: ٧٥].

والثاني: أن قوله: ﴿مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ﴾ [يوسف: ٧٥] جملة شرطية هي خبر المبتدأ، والتقدير: جزاء [السرق][2] هو أنه من وجد الصاع في رحله كان هو الجزاء، كما تقول: جزاء السرقة من سَرَق قُطعت يده.

وإنما احتمل الوجهين؛ لأن الجزاء قد يُراد به نفس الحكم باستحقاق العقوبة، وقد يراد به نفس فعل العقوبة، وقد يراد به نفس الألم الواصل إلى المعاقب، فلما تكلّموا بهذا الكلام كان إلهام الله لهم هذا كيداً ليوسف خارجاً عن قدرته، إذ قد كان يمكنهم أن يقولوا: لا جزاء عليه، حتى يثبت أنه هو الذي سرق، فإن مجرد وجوده في رحله لا يوجب حكم السارق، وقد كان يوسف عليه السلام عادلاً، لا يمكنه أن يأخذهم بغير حجّة، أو يقولوا: جزاؤه أن يُفعل به ما تفعلونه بالسُّرَّاق في دينكم، وقد كان من دين ملك مصر فيما ذكره المفسّرون أن السارق يضرب ويغرم قيمة المسروق مرّتين، ولو قالوا ذلك لم يمكنه أن يلزمهم ما لا يُلْزِمُه غيرهم.

ولهذا قال سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ

---

(١) زاد ابن القيم هذا الوجه إيضاحاً ببعض الزيادات، إعلام الموقعين ٣/ ٢٣١.

(٢) في (ب)، (ج)، (هـ): [السارق]، والمثبت من (أ)، (د)، (ز).

﴿فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [يوسف: ٧٦] أي ما كان يمكنه أخذه في دين ملك مصر؛ لأن دينه لم يكن فيه طريق إلى أخذه ﴿إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ استثناء منقطع، أي لكن إن شاء الله أخذه بطريق آخر، أو يكون متّصلاً، بأن يهيّء الله سبحانه سبباً آخر بطريق يؤخذ به في دين الملك من الأسباب التي كان الرجل في دين الملك يعتقل بها، فإذا كان المراد بالكيد فعلاً من الله بأن ييسر لعبده المؤمن المظلوم المتوكّل عليه أموراً يحصل بها مقصوده بالانتقام من الظالم وغير ذلك، فإن هذا خارج عن الحيل الفقهية، فإنّا إنما تكلّمنا في حيل يفعلها العبد، لا فيما يفعله الله سبحانه.

بل في قصة يوسف تنبيه على أن من كاد كيداً محرّماً فإن الله يكيده، وهذه سنّة الله في مرتكب الحيل المحرّمة، فإنه لا يبارك له في هذه الحيل كما هو الواقع.

وفيها تنبيه على أن المؤمن المتوكّل على الله إذا كاده الخلق، فإن الله سبحانه يكيد له وينتصر له، بغير حول منه ولا قوّة[١]، وعلى هذا فقوله بعد ذلك: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ﴾ [يوسف: ٧٦] قالوا: بالعلم.

وفيه تنبيه على أن العلم الخفي الذي يتوصّل به إلى المقاصد الحسنة مما يرفع الله به الدرجات[٢].

---

(١) في إعلام الموقعين ٣/ ٢٣٢ زيادة هنا حول أن وجود المسروق بيد السارق كافٍ في إقامة الحدّ عليه...، وليست في النسخ فالظاهر كما سبق أنها من زيادات ابن القيم.

(٢) في إعلام الموقعين ٣/ ٢٣٣: وقد أخبر تعالى عن رفعه درجات أهل العلم في ثلاثة مواضع من كتابه...، ثم ذكرها.

وفيه دليل على أن يوسف كان منه فعل، فيكون هذا العلم هو ما اهتدى به يوسف إلى أمر توكّل في إتمامه على الله تعالى، فإن اهتداءه لإلقاء الصواع واسترجاعهم نوعُ فعلٍ منه، لكن ليس هذا وحده هو الحيلة، والحيل الفقهية بها وحدها يتمّ غرض المحتال لو كانت حلالاً.

النوع الثاني من كيده لعبده هو أن يلهمه سبحانه أمراً مباحاً أو مستحبّاً أو واجباً يوصله به إلى المقصود الحسن، فيكون على هذا إلهامه ليوسف أن يفعل ما فعل هو من كيده سبحانه أيضاً، وقد دلّ على ذلك قوله: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾ [يوسف: ٧٦] فإن فيه تنبيهاً على أن العلم الدقيق الموصل إلى المقصود الشرعي صفة مدح، كما أن العلم الذي يخصم به المبطل صفة مدح، حيث قال في قصة إبراهيم: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وعلى هذا فيكون من الكيد ما هو مشروع، لكن لا يجوز أن يراد به الكيد الذي تستحلّ به المحرمات أو تسقط به الواجبات، فإن هذا كيد لله سبحانه، والله هو المكيد في مثل هذا، فمحال أن يشرع الله أن يكاد دينه، وأيضاً فإن هذا الكيد لا يتمّ إلّا بفعل يقصد به غير مقصوده الشرعي، ومحال أن يشرع الله لعبد أن يقصد بفعله ما لم يشرع الله ذلك الفعل له[1].

وأيضاً فإن الأمر المشروع هو عام لا يختصّ به شخص دون شخص، فالشيء إذا كان مباحاً لشخص كان مباحاً لكل مَن كان على

---

(١) إلى هنا انتهى النقل في إعلام الموقعين ٣/ ٢٣٤، وقد أشرت إلى بداية نقل ابن القيم من هذا الكتاب ص٢٠٥.

مثل حاله، فإذاً من احتال بحيلة فقهية محرّمة أو مباحة لم يكن له اختصاص بتلك الحيلة لا يفهمها ولا يعلمها[1]، لأن الفقهاء كلّهم يشركونه في فهمها، والناس كلّهم يساوونه في [علمها][2]، وإنما فضيلة الفقيه إذا حدثت حادثة أن يتفطّن لاندراج هذه الحادثة تحت الحكم العام الذي يعلمه هو وغيره، أو يمكنهم معرفته بأدلّته العامّة نصّاً واستنباطاً، فأمّا الحكم فمتقرّر قبل تلك الحادثة. فإذاً احتياج الناس إلى الحيل لا يجدّد أحكاماً شرعية لم تكن مشروعة قبل ذلك، بل الأحكام مستقرّة وجدت تلك الحاجة أو لم توجد، فإن كان الشارع قد جعل الحكم يتغيّر بتغيّر تلك الحاجة كان حكماً عاماً، وجدت حاجةُ ذلك الشخص المعين أو لم توجد، وإن لم يكن جعل لتلك الحاجة تأثيراً في الحكم، فالحكم واحدٌ سواء وجدت تلك الحاجة مطلقاً أو لم توجد، والله سبحانه إنما كاد ليوسف كيداً جزاه به على صبره واحتسابه، وذكره في معرض المنّة عليه، فلو لم يكن ليوسف عليه السلام اختصاص بذلك الكيد لم يكن في مجرد عمل الإنسان أمراً مباحاً له ولغيره منّةً عليه في مثل هذا المقام، فعلم أن المنّة كانت عليه في أن أُلْهِمَ العمل بما كان مباحاً قبل ذلك، فإنه قد يُلْهَمُ العبد ما لا يُلْهَمُهُ غيره.

ولهذا قال بعض المفسّرين في قوله تعالى: ﴿كِدْنَا﴾ صنعنا، وبعضهم قال: ألهمنا يوسف. ومن احتال بعمل هو مباح في نفسه على الوجه الذي أباحه الشارع، فهذا جائز بالاتفاق، وإنما الكلام في أنه هل يباح له ما كان محرماً على الإطلاق مثل الخيانة

---

(١) هكذا في النسخ، ولعلّ المراد: لا يفهمها ولا يعلمها غيره.

(٢) في (أ)، (ب)، (د)، (ز): [عملها]، والمثبت في (ج)، (هـ).

والغلول، أو يباح له فعل المباح على غير الوجه المشروع مثل الحيل الربوية؟

يوضح ذلك أن نفس الأحكام مثل إباحة الفعل لا يجوز أن تسمّى كيداً، وإنما الكيد فعلٌ من الله ابتداءً، أو فعل في العبد يكون العبد به فاعلاً، وعلى التقديرين فليس هذا من الحيل الشرعيّة.

وهذا الذي ذكرناه في معنى الكيد إذا انضمّ إليه معرفة الأفعال التي فعلها يوسف عليه السلام والأفعال التي فعلها الله له، تيقّن اللبيب أن الكيد لم يكن خارجاً عن إلهام فعلٍ كان مباحاً في الجملة، أو فعل من الله تمّم به ذلك الفعل، وأن حاجة يوسف عليه السلام لم تبح له فعل ما كان حراماً على الإطلاق قبل ذلك، وهذا هو المقصود، والله أعلم.

النوع الثاني[1]: مما ظنّ المحتالون أنه من الحيل سائر العقود الصحيحة، فقالوا: البيع احتيال على حصول الملك، والنكاح احتيال على حصول حل البضع، وكذلك سائر ما يتصرف فيه الخلق، وهو احتيال على طلب مصالحهم التي أباحها الله لهم.

وقال قائلهم: الحيلة هي الطريق التي يتوصل بها الإنسان إلى إسقاط المآثم عن نفسه.

وقال آخر: هي ما يمنع الإنسان من ترك أو فعل لولاها كان يلزمه من غير إثم، قالوا: وهذا شأن سائر التصرّفات المباحة، وقالوا: قد قال النبيّ ﷺ لعامله على خيبر: «بع الجَمْعَ بالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيباً»[2]، فلما كان مقصوده ابتياع جنيب بجمع؛ أمره

---

(١) أما الأول فقد سبق ص١٩٨.

(٢) سبق تخريجه ص١٣٣.

أن يبيع الجمع، ثم يبتاع بثمنه جنيباً، فعقد العقد الأول ليتوسّل به إلى العقد الثاني.

قالوا: وهذه حيلة تضمّنت حصول المقصود بعد عقدين، فهي أوكد مما تضمّنت حصوله بعد عقد واحد، وأشبهت العينة، فإنه قصد أن يعطيه دراهم فلم يمكن بعقد واحد، فعقد عقدين، بأن باع السلعة، ثم ابتاعها، والحيل المعروفة لا تتمّ غالباً إلا بأن ينضم إلى العقد شيء آخر من عقد آخر أو فسخ أو نحو ذلك.

والجواب(١) عن هذا أن تحصيل المقاصد بالطرق المشروعة إليها ليس من جنس الحيل سواء سمّي حيلة أو لم يسمّ، فليس النزاع في مجرد اللفظ، بل الفرق بينهما ثابت من جهة الوسيلة والمقصود اللذين هما المحتال به والمحتال عليه، وذلك أن البيع مقصوده الذي شرع البيع له أن يحصل ملك الثمن للبائع ويحصل ملك المبيع للمشتري، فيكون كل منهما ملكاً لمن انتقل إليه كسائر أملاكه، وذلك في الأمر العام إنما يكون إذا قصد المشتري نفس السلعة للانتفاع بعينها أو إنفاقها أو التجارة فيها، فإن قصد ثمنها الذي هو الدراهم أو الدنانير ولم يكن مقصوده إلا أنه قد احتاج إلى دراهم فابتاع سلعة نسيئة ليبيعها ويستنفق ثمنها فهو التورّق، وإنما يكون إذا قصد البائع نفس الثمن لينتفع به بما جعلت الأثمان له من إنفاق وتجارة ونحوهما، فإذا كان مقصود الرجل نفس الملك المباح بالبيع وما هو من توابعه، وحصّله بالبيع، فقد قصد بالسبب ما شرعه الله سبحانه له، وأتى بالسبب حقيقة، وسواء كان مقصوده يحصل بعقد أو عقود، مثل

---

(١) انظر إعلام الموقعين ٣/ ٢٣٤، وقد أجاب بنحو ما أجاب به شيخ الإسلام هنا، والاختلاف إنما هو في الأسلوب وطريقة العرض.

أن يكون بيده سلعة وهو يريد أن يبتاع سلعة أخرى لا تُباع بسلعته لمانع شرعي أو عرفي أو غير ذلك، فيبيع سلعته ليملك ثمنها، والبيع لملك الثمن مقصود مشروع، ثم يبتاع بالثمن سلعة أخرى، وابتياع السلع بالأثمان مقصود مشروع.

وهذه قضية بلال ﵁ بخيبر سواء، فإنه إذا باع الجمع بالدراهم، فقد أراد بالبيع ملك الثمن، وهذا مشروع مقصود، ثم إذا ابتاع بالدراهم جنيباً فقد أراد بالابتياع ملك سلعة، وهذا مقصود مشروع، فلما كان بائعاً قَصَدَ ملك الثمن حقيقة، ولما كان مبتاعاً قَصَدَ ملك السلعة حقيقة، فإن ابتاع بالثمن من غير المشتري منه فهذا لا محذور فيه، إذ كل واحد من العقدين مقصود مشروع، ولهذا يستوفيان حكم العقد الأوّل من النقد والقبض ونحو ذلك.

وأما إن ابتاع بالثمن [من مبتاعه][1] من جنس ما باعه، فيخاف أن لا يكون العقد الأول مقصوداً منهما، بل قصدهما بيع السلعة الأولى بالثانية، فيكون ربا، ويظهر هذا القصد بأن يكون إذا باعه التمر مثلاً بدراهم لم [يُحرّر][2] وزنها ولا نقدها ولا قبضها، فيعلم أنه لم يقصد بالعقد الأول ملك الثمن بذلك التمر، ولا قصد المشتري تملك التمر بتلك الدراهم التي هي الثمن، بل عقد العقد الأوّل على أن يعيد إليه الثمن ويأخذ التمر الآخر، وهذا تواطؤ منهما حين عقده على فسخه، والعقد إذا قصد به فسخه لم يكن مقصوداً، وإذا لم يكن الأول مقصوداً كان وجوده كعدمه، فيكونان قد اتّفقا على أن [يبتاع][3]

---

(١) هكذا في جميع النسخ، وفي طبعة الفتاوى الكبرى: [ممن ابتاعه].
(٢) في (ب): [يجز]، وفي (ج)، (هـ): [يحرز]، والمثبت من (أ)، (د)، (ز).
(٣) في (أ)، (ز): [يباع]، والمثبت من باقي النسخ.

بالتمر تمراً، يحقّق أن هذا هو العقد المقصود أنه إذا جاءه بدراهم أو دنانير أو حنطة أو تمر أو زبيب ليبتاع به منه من جنسه أكثر منه أو أقل، فإنهما غالباً يتشارطان [ويتراوضان][1] على سعر أحدهما من الآخر، ثم بعد ذلك يقول: بعتك هذه الدراهم بكذا وكذا ديناراً، ثم يقول: اصرف لي بها كذا وكذا درهماً كما اتّفقا عليه أولاً، ويقول: بعتك هذا التمر بكذا وكذا درهماً، ثم يقول: بعني به كذا وكذا تمراً، فيكونان قد اتّفقا على الثمن المذكور صورة لا حقيقة، ليس للبائع غرض في أن يملكه، ولا للمشتري غرض في أن يملكه، وقد تعاقدا على أن يملّكَهُ البائع، ثم يعيده إلى المشتري، والعقد لا يعقد ليفسخ من غير غرض يتعلق بنفس وجوده، فإن هذا باطل كما تقدم بيانه، فأين من يبيعه بثمن ليشتري به منه إلى من يبيعه بثمن ليأخذه منه.

يوضح هذا أشياء:

منها: أن الرجل إذا أراد أن يشتري من رجل سلعة بثمن آخر من غير جنسها، فإنهما في العرف لا يحتاجان أن يعاقده على الأول بثمن يميزه، ثم يبتاع به، وإنما يقوّمان السلعتين ليعرفا مقدارهما، ولو قال له: بعتكها بكذا وكذا، وابتعت منك هذه بهذا الثمن لعدّ هذا لاعباً عابثاً قائلاً ما لا حقيقة له، ولا فائدة فيه، بخلاف ما لو كان [الشراء][2] من غيره، فإنه يبيعه بثمن يملكه حقيقة، ثم يبتاع به من الآخر، فكذلك إذا أراد أن يبتاع منه بالثمن من جنسها كيف يأمره الشارع بشيء ليس فيه فائدة؟

---

(١) في (ب)، (د): [يتراضيان]، وفي (جـ)، (هـ): [يترافضان]، والمثبت من (أ)، (ز)، ونسخة أشار إليها في هامش (ب).

(٢) في (ب)، (ج)، (هـ): [المشتري].

ومنها: أنه لو كان هذا مشروعاً لم يكن في تحريم الرّبا حكمة إلا تضييع الزمان، وإتعاب النفس بلا فائدة، فإنه لا يشاء شاءٍ أن يبتاع ربوياً بأكثر منه من جنسه إلّا قال: بعتك هذا بكذا، وابتعت منك هذا بهذا الثمن، فلا يعجز أحد عن استحلال ربا حرّمهُ الله سبحانه قط، فإن الربا في البيع نوعان: ربا الفضل وربا النسيئة، فأمّا ربا الفضل فيمكنه في كل مال ربوي أن يقول: بعتك هذا المال بكذا، ويسمي ما شاء، ثم يقول: ابتعت به هذا المال الذي هو من جنسه، وأمّا ربا النسيئة فيمكنه أن يقول: بعتك هذه الحريرة بألف درهم أو عشرين صاعاً إلى سنة، وابتعتها منك بتسع مئة حالَّة أو خمسة عشر صاعاً، أو نحو ذلك، ويمكنه ربا القرض، فلا يشاء مُربٍ إلا أقرضه، ثم حاباه في بيع، أو إجارة أو مساقاة، أو أهدى له أو نفعه، ويحصل مقصودهما من الزيادة في القرض.

فيا سبحان الله العظيم أيعود الربا الذي قد عظم الله شأنَهُ في القرآن، وأوجب محاربة مستحلّه، ولعن أهل الكتاب بأخذه، ولعن آكله وموكله وشاهديه وكاتبه، وجاء فيه من الوعيد ما لم يجئ في غيره إلى أن يستحلّ جميعه بأدنى سعي من غير كلفة أصلاً إلّا بصورة عقد هي عبث ولعب يضحك منها ويستهزأ بها؟ أم يستحسن مؤمن أن ينسب نبياً من الأنبياء فضلاً عن سيّد المرسلين، بل أن ينسب رب العالمين إلى أن يحرم هذه المحارم العظيمة ثم يبيحها بضرب من العبث والهزل الذي لم يقصد ولم يكن له حقيقة، وليس فيه مقصود للمتعاقدين قط؟ ولقد بلغني أن بعض المربين من الصيارفة قد جعل عنده خرزة ذهب، فكلّما جاءه من يريد أن يبيعه فضة بأقل منها لكونها مكسورة أو من نقدٍ غير نافق ونحو ذلك، قال له الصيرفي:

بعني هذه الفضة بهذه الخرزة، ثم يقول: ابتعت هذه الخرزة بهذه الفضة، أفيستجيز رشيد أن يقول: إن الذي حرم بيع الفضة بالفضة متفاضلاً أحلّ تحصيل الفضة بالفضة متفاضلاً على هذا الوجه؟ وهو الذي يقول في محلل القمار ما يقول، ويقول في محلل النكاح ما يقول؟ وكذلك بلغني أن من الباعة من قد أعد بَزّاً لتحليل الربا، فإذا جاء الرجل إلى من يريد أن يأخذ منه ألفاً بألف ومئتين، ذَهَبَا إلى ذلك المحلل [فاشترى][1] المعطي منه ذلك البزّ، ثم [يعيده الآخذ][2] إلى صاحبه، وقد عرف الرجل بذلك بحيث إن البزّ الذي يحلّل به الربا لا يكاد يبيعه البيع البتات.

واعلم أن أكثر حيل الرّبا أغلظ في بابها من التحليل في بابه، ولهذا حرّمها أو بعضها من لم يحرّم التحليل؛ لأن القصد في البيع معتبر عند العامة، فلا يصح بيع الهازل بخلاف نكاحه؛ ولأن الاحتيال في الربا غالباً إنما يتم بالمواطأة اللفظية أو العرفية، ولا يفتقر عقد الربا إلى شهادة، ولكن يتعاقدان ثم يشهدان أن له في ذمّته ديناً، ولهذا إنما لُعِنَ شاهداه إذا علما به، والتحليل لا يمكن إظهاره وقت العقد، لكون الشهادة شرطاً فيه، والشروط المتقدمة مؤثرة عند عامة السلف، وإن نقل عن بعضهم أن مجرد النية لا يؤثر فيه.

وجماع هذا أنه إذا اشترى منه ربوياً وهو يريد أن يشتري بثمنه منه من جنسه، فإما أن يواطئه على الشراء منه لفظاً، أو يكون العرف قد جرى بذلك، وإما أن لا يكون كذلك، فإن كان كذلك فهو عقد

---

(١) في (د): [فاشترى ذلك].

(٢) في (ب)، (جـ)، (هـ): [يبيعه للآخذ، ثم يعيده الآخذ]، وفي (د): [يعيده للآخذ ثم يبيعه للآخذ]، والمثبت من (أ)، (ز).

باطل؛ لأن ملك الثمن غير مقصود، فلا قوله أولاً: بعتك هذا بألف مثلاً صحيحاً، ولا قوله ثانياً: ابتعت هذا بألف، فإنه لم يقصد أولاً ملك الألف، ولم يقصد ثانياً التمليك بها، ولم يقصد الآخر تمليك الألف أولاً، ولا ملكها ثانياً، بل القصد تمليك التمر بالتمر مثلاً، وإن لم تجر بينهما مواطأة، لكن قد علم المشتري أن البائع يريد أن يشتري منه فهو كذلك؛ لأن علمه بذلك يمنع كلّاً منهما أن يقصد الثمن في العقدين، بل علمه به ضرب من المواطأة العرفية. وإن كان قصد البائع الشراء منه ولم يعلم المشتري فهنا قال الإمام أحمد: لو باع رجل من رجل دنانير بدراهم لم يجز أن يشتري بالدراهم منه ذهباً إلّا أن يمضي ليبتاع بالورق من غيره ذهباً فلا يستقيم، فيجوز أن يرجع إلى الذي ابتاع منه الدنانير فيشتري منه ذهباً، وكذلك كره مالك أن تصرف دراهمك من رجل بدنانير، ثم تبتاع منه بتلك الدنانير دراهم غير دراهمك وغير عيونها في الوقت أو بعد يوم أو يومين.

قال ابن القاسم: فإن طال الزمان وضح أمرهما فلا بأس به.

فالذي ذكره الإمام أحمد لأنه متى قصد الشراء منه بتلك الدنانير لم يقصد [تملّك][1] الثمن، ولهذا لا يحتاط في النقد والوزن، فمتى بدا له بعد القبض والمفارقة أن يشتري منه بأن يطلب من غيره فلا يجد؛ لم يكن في العقد الأول خلل.

ثم إن المتقدمين من أصحابه حملوا هذا المنع على التحريم.

وقال القاضي وابن عقيل وغيرهما: إذا لم يكن عن حيلة ومواطأة لم يحرم، وقد أومأ إليه الإمام أحمد فيما رواه عنه الكرماني

(١) في (د): [تمليك]، والمثبت من (أ)، (ب)، (ج)، (هـ)، (ز).

قال: قلت لأحمد: رجل اشترى من رجل ذهباً، ثم باعه منه؟ قال: يبيعه من غيره أعجب إليّ.

وذكر ابن عقيل أن أحمد لم يكرهه في رواية أخرى.

وقد [تقدم][1] عن ابن سيرين أنه كان يكره للرجل أن يبتاع من الرجل الدراهم بالدنانير، ثم يشتري منه بالدراهم دنانير. وفي رواية عنه قال: إن بعضهم ليفعل ما هو أقبح من الصرف.

وهذا إخبار عما كانت الصحابة عليه، فإن ابن سيرين من أكابر التابعين، فلا ينقل الكراهة المطلقة إلا عن الصحابة، وهذه المسألة عكس مسائل العينة، وهي في ربا الفضل كمسائل العينة في ربا النَّساء؛ لأن هذا يبيع بالثمن، ثم يعيده إليه ويأخذ به ومثلها في ربا النساء أن يبيع ربوياً بنسيئة ثم يشتري بثمنه ما لا يباع به نسيئة، وهذه المسألة مما عدّها من الربا الفقهاء السبعة وأكثر العلماء، مثل مالك وأحمد وغيرهما، وأظنه مأثوراً عن ابن عمر وغيره، ففي هذين الموضعين قد عاد الثمن إلى المشتري وأفضى إلى ربا الفضل أو ربا النساء، وفي مسائل العينة قد عاد المبيع إلى البائع وأفضى إلى ربا الفضل والنساء جميعاً. ثم إن كان في الموضعين لم يقصد الثمن ولا المبيع، وإنما جعل وصلة إلى الربا، فهذا لا ريب في تحريمه، والعقد الأول هنا باطل، فلا توقف فيه عند من يبطل الحيل، وكلام أحمد وغيره من العلماء في ذلك كثير، وقد صرّح به القاضي في مسألة العينة في غير موضع، وغيره من العلماء، وإن كان أبو الخطاب وغيره قد جعل في صحته وجهين، فإن الأول هو الصواب، وإنما تردّد من تردد من

(١) في (د): [تقدم نقل] والمثبت من باقي النسخ.

أصحابنا في العقد الأول في مسألة العينة؛ لأن هذه المسألة إنما ينصب الخلاف فيها في العقد الثاني، بناء على أن الأول صحيح، وعلى هذا التقدير فليست من مسائل الحيل، وإنما هي من مسائل الذرائع، ولها مأخذ آخر يقتضي التحريم عند أبي حنيفة وأصحابه، وهو كون الثمن إذا لم يُستوفَ لم يتم العقد الأول فيصير الثاني مبنيّاً عليه، وهذا تعليل خارج عن قاعدة الحيل والذرائع أيضاً، فصار لها ثلاثة مآخذ، فلما لم يتمحض تحريمها على قاعدة الحيل توقف في العقد الأول من توقف.

والتحقيق أنها إذا كانت من الحيل أعطيت حكم الحيل، وإلا اعتبر فيها المأخذان الآخران، هذا إذا لم يقصد العقد الأول، فإن كان العقد الأول مقصوداً حقيقةً فهو صحيح، لكن ما دام الثمن في ذمّة المشتري لم يجز أن يشتري منه المبيع بأقل منه من جنسه، ولا يجوز أن يبتاع منه بالثمن ربوياً لا يباع بالأول نساءً؛ لأن أحكام العقد الأول لا تستوفى إلا بالتقابض، فمتى لم يحصل التقابض كان ذريعة إلى الربا، وإن تقابضا وكان العقد مقصوداً، فله أن يشتري منه كما يشتري من غيره، وإذا كان الطريق إلى الحلال هي العقود المقصودة المشروعة التي لا خداع فيها ولا تحريم، لم يصح أن يلحق بها صورة عقد لم تقصد حقيقته من ملك الثمن والمثمن، وإنما قصد به استحلال ما حرمه الله من الربا.

وأمّا قول النبيّ ﷺ لبلال: «بِعِ الجَمْعَ بالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيباً»[1]، فليس فيه دلالة على الاحتيال بالعقود التي ليست مقصودة لوجوه:

---

(١) سبق تخريجه ص١٣٣.

أحدها: أن النبيّ ﷺ أمره أن يبيع سلعته الأولى ثم يبتاع بثمنها سلعة أخرى، ومعلوم أن ذلك إنما يقتضي البيع الصحيح، ومتى وجد البيعان على الوجه الصحيح جاز ذلك بلا ريب، ونحن نقول: كل بيع صحيح فإنه يفيد الملك ولا يكون ربا، لكن الشأن في بيوع قد دلّت السنّة وأقوال الصحابة والتابعين على أن ظاهرها وإن كان بيعاً، فإنها ربا، وهي بيع فاسد، ومعلوم أن مثل هذا لا يدخل في الحديث، ولو اختلف رجلان في بيع هل هو صحيح أو فاسد، وأراد أحدهما إدخاله في هذا اللفظ، لم يمكنه ذلك حتى يثبت أنه بيع صحيح، ومتى أثبت أنه بيع صحيح لم يحتج إلى الاستدلال بهذا الحديث.

فتبيّن أنه لا حجّة فيه على صحة صورة من صور النزاع البتّة، والنكتة أن يقال: الأمر المطلق بالبيع إنما يقتضي البيع الصحيح، ونحن لا نسلم أن هذه الصورة التي توطآ فيها على الاشتراء بالثمن من المشتري شيئاً من جنس الثمن الربوي بيع صحيح، وإنما البيع الصحيح الاشتراء من غيره، أو الاشتراء منه بعد بيعه بيعاً مقصوداً بتاتاً لم يقصد به الشراء منه.

الوجه الثاني: أن الحديث ليس فيه عموم؛ لأنه قال: «وابْتَعْ بالدَّرَاهِمِ جَنِيباً»، والأمر بالحقيقة المطلقة ليس أمراً بشيء من قيودها؛ لأن الحقيقة مشتركة بين الأفراد، والقدر المشترك ليس هو ما تميز به كل واحد من الأفراد عن الآخر، ولا هو مستلزماً له فلا يكون الأمر بالمشترك أمراً بالمميز بحال، نعم هو مستلزم لبعض تلك القيود لا بعينه، فيكون عاماً لها على سبيل البدل، لكن ذلك لا يقتضي العموم للأفراد على سبيل الجمع، وهو المطلوب بقوله: «بعْ هذا الثوب»، لا يقتضي الأمر ببيعه من زيد أو عمرو، ولا بكذا وكذا ولا بهذه السوق

أو هذه، فإن اللفظ لا دلالة له على شيء من ذلك، لكن إذا أتى بالمسمى حصل ممتثلاً من جهة وجود تلك الحقيقة، لا من جهة وجود تلك القيود، وهذا الأمر لا خلاف فيه، لكن بعض الناس يعتقد أن عدم الأمر بالقيود يستلزم عدم الإجزاء إذا أتى بها إلا بقرينة، وهذا خطأ.

إذا تبين ذلك فليس في الحديث أنه أمره أن يبتاع من المشتري، ولا أمره أن يبتاع من غيره، فالحديث لا يدلّ لفظه على شيء من ذلك بعينه، ولا على جميع ذلك مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً[1]، كما لا يدلّ على بيعه وقبض الثمن، أو ترك قبضه وبيعه بثمن المثل، أو دون ثمن المثل، وبنقد البلد، أو بغير نقد البلد، وبثمن حال أو مؤجّل، فإن هذه القيود خارجة عن مفهوم اللفظ، ولو زعم زاعم أن اللفظ يعمّ هذا كله كان مبطلاً، لكن اللفظ لا يمنع الإجزاء إذا أتى بها، وإنما استفيد عدم الامتثال إذا بيع بدون ثمن المثل أو بغير نقد البلد أو بثمن مؤجّل، والأمر بقبض الثمن من العرف الذي ثبت للبيع المطلق، وكذلك أيضاً ليس فيه أنه يبيعه من المشتري على أن يشتري بالثمن منه ولا غير ذلك، وإنما يستفاد ذلك من أدلّة أخرى منفصلة، فما أباحته الشريعة جاز فعله وما لا فلا. وبهذا يظهر الجواب عن قول من يقول: لو كان الابتياع من المشتري حراماً لنهى عنه، فإن مقصوده ﷺ إنما كان بيان الطريق التي بها يحصل اشتراء التمر الجيد

---

(١) دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام مسمّاه، سمي بذلك لأن اللفظ طابق معناه.
ودلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على جزء مسماه، سمي بذلك لتضمنه إياه.
ودلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على لازمه، انظر نهاية السُّول للأسنوي ٢/ ٣٢.
وانظر أيضاً للاستزادة: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي ٥/ ٢٠٢٩.

لمن عنده رديء، وهو أن يبيع الرديء بثمن، ثم يبتاع بالثمن جيداً، ولم يتعرض لشروط البيع وموانعه؛ لأن المقصود ذكر الحكم على وجه الجملة، أو لأن المخاطب يفهم البيع الصحيح ولا يحتاج إلى بيان، فلا معنى للاحتجاج بهذا الحديث على نفي شرط مخصوص، كما لا يحتجّ به على نفي سائر الشروط، وما هذا إلّا بمثابة قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن المقصود بيان حلّ الأكل في هذا الوقت، فمن احتجّ به على حلّ نوع من المأكولات أو صفة من صفات الأكل كان مبطلاً، إذ لا عموم في اللفظ لذلك كما ذكرناه سواء، وليس الغالب أن بائع التمر بدراهم يبتاع بها من المشتري، حتى يقال: هذه الصورة غالبة، فكان ينبغي التحذير منها كما حذّر السلف مثل ذلك في الصرف؛ لأن سعر الدراهم والدنانير في الغالب معروف، فالغالب أن من يريد أن يبيع نقداً ليشتري نقداً آخر إذا باعه للصيرفيّ بذهب ابتاع بالذهب منه النقد الآخر، فلهذا حذروا منه، وأما التمر والبرّ ونحوهما من العروض، فإن من يقصد بيعه لا يقصد به مشترياً مخصوصاً، بل يعرضه على أهل السوق عامة، أو يضعه حيث يقصدونه أو ينادي عليه، وإذا باعه لواحد منهم، فقد تكون عنده السلعة التي يريدها وقد لا تكون، ومثل هذا إذا قال الرجل لوكيله: بعْ هذه الثياب الكتان واشترِ لنا بالثمن ثياب قطن، أو بع هذه الحنطة العتيقة واشتر لنا بالثمن جديدة، لا يكاد يخطر بباله الاشتراء من ذلك المشتري، بل يشتري من حيث وجد غرضه، ووجود غرضه عند غيره أغلب من وجوده عنده، فالغرض في بيع العروض وابتياعها لا يغلب وجوده عند واحد، بخلاف الأثمان، وإذا كانت هذه صوراً قليلة لم يجب التحذير منها إذا لم يكن اللفظ متناولاً لها، كما لم يحذر من

سائر العقود الفاسدة، ولهذا إنما يتكلم الفقهاء في المنع من الشراء من المشتري في الصرف؛ لأنه الغالب، بخلاف العروض، فثبت أن الحديث ليس له إشعار بالابتياع من المشتري البتّة.

الوجه الثالث: أن قوله ﷺ: «بِعِ الجَمْعَ بالدَّرَاهِمِ» إنما يفهم منه البيع المقصود الخالي عن شرط يمنع كونه مقصوداً، بخلاف البيع الذي لا يقصد، والدليل عليه أنّه لو قال: بعت هذا الثوب أو بع هذا الثوب لم يفهم منه بيع المكره، ولا بيع الهازل، وإنما يفهم منه البيع الذي قصد به نقل ملك العوضين، فإذا جاء إلى تمّار فقال: أريد أن أشتري منك بالتمر الرديء تمراً جيداً، (فتشتريه مني)[1] بكذا درهماً، وبعني بالدراهم كذا تمراً جيداً، لم يكن قصده ملك الثمن الذي هو الدراهم البتّة، وإنما القصد بيع تمر بتمر، فلا يدخل في الحديث، وتقرير هذا الكلام قد مضى.

يُبيّن هذا أن مثل هذين قد [يتراوضان][2] أولاً على بيع التمر بالتمر، ثم يجعلان الدراهم محللاً.

وتقريره أن الوكيل في البيع مأمور بالانتقاد والاتّزان والقبض مع القرينة ونحو ذلك من مقاصد العقد، وإذا كان المقصود ردّ الثمن إليه لم يحرّر النقد والوزن والقبض، ومثل هذا في الإطلاق لا يسمى بيعاً، ولو قال الناس: فلان باع داره؛ لم يفهم منه صورة لا حقيقة لها، فلا تدخل هذه الصورة في لفظ البيع، لانتفاء مسمى البيع المطلق.

---

(١) في (د): [فيشتريه منه].

(٢) في (ب)، (ج)، (هـ)، (د): [يتراضون].

الوجه الرابع: أن النبيّ ﷺ نهى عن بيعتين في بيعة، ومتى تواطآ على أن يبيعه بالثمن ثم يبتاع به منه، فهو بيعتان في بيعة، فلا يكون داخلاً في الحديث.

يبين ذلك أنه ﷺ قال: «بِعِ الجَمْعَ بالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بالدَّرَاهِمِ جَنِيباً»[1]، وهذا يقتضي بيعاً ينشئه ويبتدئه بعد انقضاء البيع الأول، ومتى واطأه من أول الأمر على أن أبيعك وأبتاع منك، فقد اتّفقا على العقدين معاً، فلا يكون داخلاً في حديث الأمر، بل في حديث النهي، وسيأتي إن شاء الله تعالى تقرير أن الشروط المؤثرة في العقود لا فرق بين مقارنها ومتقدّمها.

الوجه الخامس: أنه لو فرض أن في الحديث عموماً لفظياً، فهو مخصوص بصور لا تعد ولا تحصى، فإن كل بيع فاسد لم يدخل فيه، فيضعف دلالته، ويخصّ منه [الصورة][2] التي ذكرناها بالأدلّة المتقدمة التي هي نصوص في بطلان الحيل، وهي من الصور المكثورة، فإخراجها من العموم من أسهل الأشياء، وانظر قوله ﷺ: «لَعَنَ اللَّهُ المُحَلِّلَ والمُحَلَّلَ لَهُ»، فإنّه عام عموماً لفظياً ومعنوياً، لم يثبت أنه خصّ منه شيء، ولم يعارضه نصّ آخر، فأيّما أولى بالتخصيص؟ هو أو قوله: «بِعِ الجَمْعَ بالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بالدَّرَاهِمِ جَنِيباً»، مع أنه ليس بعام لفظاً ولا معنى، بل هو مطلق، وقد خرج منه صور كثيرة، فتخرج منه هذه الصورة بنصوص وآثار وقياس دلّ على ذلك، أعني صورة الابتياع من المشتري منه.

---

(١) سبق تخريجه ص١٣٣.

(٢) في (د): [الصور].

فهذه الأقسام السبعة التي [قسمنا ما يسمى][1] حيلة إليها، إذا تأمّلها اللبيب علم الفرق بين هذين الآخرين[2] وبين الأقسام الخمسة، وقد تضمّن هذا التقسيم الدلالة على بطلان الخمسة والفرق بينها وبين [الآخرين][3]، والله أعلم.

○ الوجه السادس عشر ○

أن الحيل مع أنها محدثة كما تقدم، فإنما أُحدثت بالرأي، وإنما أحدثها من كان الغالب عليهم اتّباع الرأي، فما ورد في الحديث والأثر من ذم الرأي وأهله، فإنه يتناول الحيل فإنها رأي محض، ليس فيه أثر عن الصحابة، ولا له نظير من الحيل ثبت بأصل فيقاس عليه مثله، والحكم إذا لم يثبت بأصل ولا نظير كان له رأياً محضاً باطلاً.

يحقّق هذا أنها إنما نشأت ممن كان من المفتين قد غلب عليهم [تفتيق][4] الرأي وتفريعه، وكان تلقّيهم الأحكام من جهته أغلب من تلقّيها من جهة الآثار، ثم هذا الرأي لمن تأمّله أكثر ما فيه من فساد إنما هو من جهة الحيل التي [رققت][5] الدين وجرّأت على اعتداء الحدود واستحلال المحارم، وإن كان في الرأي أيضاً تشديدُ ما سهّلته السنَّة.

---

(١) في (أ)، (ز): [قسمناها سمى]، وفي (جـ، هـ): [قسمنا ما سمي]، والمثبت من (ب)، (د) ونسخة في (ز).

(٢) انظر ص١٩٨ حيث قال المؤلف: «والذي قيست عليه الحيل المحرمة وليست مثله نوعان...».

(٣) في (أ): [الآخر].

(٤) في (جـ)، (هـ): [تنفيق]، وفي (د): [بفسق]، وفي (أ) بدون نقط، والمثبت من (ب)، (ز).

(٥) في (أ): [رتقت] والمثبت من باقي النسخ.

وهذا مثل ما روى عبد الله بن عمرو ﵄ قال: سمعت النبيّ ﷺ يقول: «إنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِعُ العِلْمَ بَعْدَ أَنْ [أَعْطَاهُمُوهُ][1]، ولَكِنْ يَنْتَزِعُهُ مِنْهُمْ مَعَ قَبْضِ العُلَمَاءِ بِعِلْمِهِمْ، فَيَبْقَى نَاسٌ جُهَّالٌ يُسْتَفْتَوْنَ فَيُفْتون بِرَأْيِهِمْ، فَيَضِلُّون وَيُضِلُّون»، رواه البخاري بهذا اللفظ[2].

والحديث مشهور في الصحيحين وغيرهما، لكن اللفظ المشهور: «فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ»[3]، إلى أحاديث أُخر، مثل حديث يروى عن عيسى بن يونس عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمٰن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى بِضْعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، أَعْظَمُهَا فِتْنَةً الَّذِينَ يَقِيسُونَ الأُمُورَ بِرَأْيِهِمْ، فَيُحِلُّونَ الحَرَامَ، ويُحَرِّمُونَ الحَلَالَ»[4].

وهذا الحديث مشهور عن نعيم بن حماد المروزي، وهو ثقة إمام، إلا أنه قد نقل عن ابن معين أنّه قال: هذا حديث باطل، ليس له أصل، شُبّه فيه على نعيم، ونُقل هذا عن غير ابن معين، ومع هذا فقد روي عن جماعة آخرين عن عيسى بن يونس، وبعض الناس

---

(١) في البخاري: «أعطاكموه» هكذا في المطبوع، وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ٣/ ٤٣١: «أعطاهموه».

(٢) أخرجه البخاري (٧٣٠٧)، بهذا اللفظ إلا ما نبهت عليه، ومسلم (٢٦٧٣).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ أحمد ٢/ ١٦٢.

(٤) أخرجه البزار (١٧٢)، كشف الأستار، والطبراني في الكبير ١٨/ ٥٠ (٩٠)، وابن عدي ٧/ ١٧، والحاكم ٣/ ٥٤٧، وتحرفت عنده «حريز» إلى «جرير»، وابن عبد البر في جامع بيان العلم ٢/ ١٦٣، والخطيب في تاريخه ١٣/ ٣٠٧، والحديث ضعفه ابن معين والبيهقي ويفهم تضعيفه من كلام ابن عدي، وقال البزار: «وهذا الحديث لا نعلم أحداً حدّث به إلا نعيم بن حماد ولم يتابع عليه».

يقول: سرقوه من نعيم، ولا حجّة لمن يقول ذلك في بعض الناس.

وممّن رواه عن عيسى أيضاً سويد بن سعيد، وكان أحمد يثني عليه، وينتقي لولديه عليه.

وروى عنه مسلم وغيره، وقد أنكر عليه ابن معين تفرّده بحديث، ثم وجدوا له أصلاً عند غيره.

قال أبو أحمد بن عدي: قال جعفر الفريابي: وقّفت سويداً على هذا الحديث بعد أن حدّثني به، ودار بيني وبينه كلام كثير، وهذا إنما يعرف بنعيم بن حماد، رواه عن عيسى بن يونس فتكلّم الناس فيه بجرأة، ورواه رجل من أهل خراسان يقال له: الحكم بن مبارك، ويقال: إنه لا بأس به، ثم سرقه منه قوم ضعفاء.

فهذا القدر الذي ذكر لا يوجب قدحاً في الحديث إذا رواه عدة من الثقات، وروته طائفة عن نعيم عن عيسى، وطائفة عن ابن المبارك عن عيسى.

وهذا القدر قد يحتجّ به من لا يرى الحديث محفوظاً، وقد يجيب عنه من يحتجّ له بأن هذا من إتقان نعيم، فإنه كان سمعَهُ من ابن المبارك ثم سمعه من عيسى، فرغبته في علوّ الإسناد تحمله على الرواية عن عيسى، ورغبته في التجمل بابن المبارك تحمله على الرواية عنه.

وفي الجملة فإسناده في الظاهر جيّد، إلا أن يكون قد اطُّلع فيه على علَّة خفية، ومعناه شبيه بالواقع، فإن فتيا من يفتي في الحلال والحرام برأي يخالف السنة أضرّ عليهم من أهل الأهواء.

وقد ذكر هذا المعنى الإمام أحمد وغيره، فإن مذاهب أهل

الأهواء قد اشتهرت الأحاديث التي تردها واستفاضت، وأهل الأهواء مقموعون في الأمر الغالب عند الخاصَّة والعامَّة، بخلاف الفتيا فإن أدلّتها من السُّنة قد لا يعرفها إلا الأفراد، ولا يميّز ضعيفها في الغالب إلا الخاصة، وقد ينتصب للفتيا والقضاء من يخالفها كثير، وقد جاء مثل معناه محفوظاً من حديث مجالد عن الشعبي عن مسروق عن عبد الله بن مسعود أنّه قال: ليس عام إلا الذي بعده شرّ منه، لا أقول عام أمطر من عام، ولا عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب أخياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيهدم الإسلام ويثلم[1].

وهذا الذي في حديث ابن مسعود هو بعينه الذي في حديث النبيّ ﷺ حيث قال: «ولَكِنْ يَنْتَزِعُهُ مِنْهُمْ مَعَ قَبْضِ العُلَمَاءِ بِعِلْمِهِمْ، فَيَبْقَى نَاسٌ جُهَّالٌ يُسْتَفْتَونَ فَيُفْتُونَ بِرَأْيِهِمْ، فَيَضِلُّونَ ويُضِلُّونَ»[2].

وفي ذمّ الرأي آثار مشهورة عن عمر وعثمان وعليّ وابن عباس وابن عمر وغيرهم، وكذلك عن التابعين بعدهم بإحسان، فيها بيان أن الأخذ بالرأي يحل الحرام ويحرّم الحلال، ومعلوم أن هذه الآثار الذامّة للرأي لم يقصد بها اجتهاد الرأي على الأصول من الكتاب والسنّة والإجماع في حادثة لم توجد في كتاب ولا سنّة ولا إجماع

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٨٥٥١)، والدارمي ١/ ٢٨٠ (١٩٤)، ومجالد بن سعيد جمهور الأئمة على تضعيفه، واختلف فيه قول ابن معين والنسائي ووثقه يعقوب الفسوي في المعرفة والتاريخ ٣/ ١٠٠، وهو إلى الضعف أقرب، وحديثه الأخير أشدّ ضعفاً فإنه تغيّر حفظه في آخر عمره. انظر تهذيب الكمال ٢٧/ ٢١٩.

(٢) سبق تخريجه ص٢٣٤.

ممن يعرف الأشباه والنظائر، وفقه معاني الأحكام، فيقيس قياس تشبيه وتمثيل، أو قياس تعليل وتأصيل قياساً لم يعارضه ما هو أولى منه، فإن أدلّة جواز هذا[1] للمفتي لغيره والعامل لنفسه ووجوبه على الحاكم والإمام أشهر من أن يذكر هنا، وليس في هذا القياس تحليل لما حرّمه الله سبحانه، ولا تحريم لما أحلّه.

إنما القياس والرأي الذي يهدم الإسلام ويحلّل الحرام ويحرم الحلال هو ما عارض الكتاب والسُّنَّة أو ما كان عليه سلف الأُمّة، أو معاني ذلك المعتبرة، ثم مخالفته لهذه الأصول على قسمين:

أحدهما: أن يخالف أصلاً مخالفة ظاهرة بدون أصل آخر، فهذا لا يقع من مُفْتٍ مشهور إلّا إذا كان الأصل مما لم يبلغه علمه كما هو الواقع من كثير من الأئمّة، لم يبلغهم بعض السنن فخالفوها خطأً، وأمّا الأصول المشهورة فلا يخالفها مسلم خلافاً ظاهراً من غير معارضة بأصل آخر، فضلاً عن أن يخالفها بعض المشهورين بالفتيا.

الثاني: أن يخالف الأصل بنوع تأويل، وهو فيه مخطئ، بأن يضع الاسم على غير موضعه أو على بعض موضعه، أو يرعى فيه مجرد اللفظ دون اعتبار المقصود والمعنى، أو غير ذلك، والحيل تندرج في هذا النوع على ما لا يخفى.

والدليل على أن هذا القسم مراد من هذه الأحاديث أشياء:

منها: أن تحليل الشيء إذا كان مشهوراً، فحرَّمه بغير تأويل، أو

---

(١) بعد [هذا] زيادة في (ز) إلحاقاً: [وجوب ذلك عند التعيين]، وليست في النسخ الأخرى.

كان التحريم مشهوراً فحلّله بغير تأويل، كان ذلك كفراً وعناداً، ومثل هذا لا تتّخذه الأُمّة رأساً قط إلا أن تكون قد كفرت، والأمة لا تكفر قط، وإذا بعث الله ريحاً تقبض أرواح المؤمنين لم يبق حينئذ من يسأل عن حلال وحرام، وإذا كان التحريمُ أو التحليلُ غيرَ مشهور فخالفه مخالف لم يبلغه، فمثل هذا لم يزل موجوداً من لدن زمن أصحاب رسول الله ﷺ.

ثم هذا إنما يكون في آحاد المسائل، فلا تضلّ الأُمّة، ولا ينهدم الإسلام، ولا يقال لمثل هذا: إنه محدث عند قبض العلماء وذهاب الأخيار والصالحين.

فظهر أن المراد استحلال المحرمات الظاهرة بنوع تأويل، وهذا بيّن في الحيل، فإن تحريم السفاح والرّبا [والمعلق طلاقها الثلاث بصفة إذا وجدت][1] وتحريم الخمر، وغير ذلك من الأحكام الظاهرة التي لا يجوز أن يخفى على الأُمّة تحريمها في الجملة، وإنما يَضِلُّ من يفتي بالرأي ويُضِلُّ، ويُحلّ الحرام ويُحرِّم الحلال، ويهدم الإسلام إذا احتال على حلّها بحيل، وسمّاها نكاحاً وبيعاً وخلعاً، وقاس ذلك على النكاح المقصود والبيع المقصود والخلع المقصود، فيبقى مع من يستفتيه صورة الإسلام وأسماء آياته دون معانيه وحقائقه، وهذا هو الضلال، لأن الضالّ هو الذي يحسب أنه على حق، وهو على باطل، كالنصارى، وهو هدم للإسلام.

ومما يبيّن ذلك أن من أكثر أهل الأمصار قياساً وفقهاً أهل الكوفة، حتى كان يقال: فقه كوفي وعبادة بصرية، وكان عظم علمهم

---

(١) ليست في (ز) وضبب عيها في (أ) وهي في (ب)، (ج)، (د)، (هـ).

مأخوذ عن عمر وعليّ وعبد الله بن مسعود ﷺ، وكان أصحاب عبد الله [وأصحاب أصحابه][1] من العلم والفقه بالمكان الذي لا يخفى، ثم قد كان أفقههم في زمانه إبراهيم النخعي، كان فيهم بمنزلة سعيد بن المسيب في أهل المدينة، وكان يقول: إني لأسمع الحديث الواحد، فأقيس به مئة حديث، ولم يكن يخرج عن قول عبد الله وأصحابه، وكان الشعبي أعلم بالآثار منه، وأهل المدينة أعلم بالسنّة منهم، وقد يوجد لقدماء الكوفيين أقاويل متعددة فيها مخالفة لسنة لم تبلغهم، ولم يكونوا مع ذلك مطعوناً فيهم، ولا كانوا مذمومين، بل لهم من الإسلام مكان لا يخفى على من علم سيرة السلف؛ وذلك لأن مثل هذا قد وجد لأصحاب رسول الله ﷺ؛ لأن الإحاطة بالسنّة كالمتعذّر على الواحد أو النفر من العلماء، ومن خالف ما لم يبلغه فهو معذور، ولم يكونوا مع هذا يقولون بالحيل، ولا يفتون بها، بل المشهور عنهم ردّها والإنكار لها.

واعتبر ذلك بمسألة التحليل، فإن السنة المشهورة في لعن المحلّل والمحلَّل له وإن كان قد خرجت من الحرمين ومصر والعراق، فإن أشهر حديث فيها مخرجه من أهل الكوفة عن عبد الله بن مسعود وأصحابه، وفقيه القوم إبراهيم قد قدّمنا عنه أنه كان يقول: إذا نوى أحد الثلاثة التحليل فهو نكاح فاسدٌ الأول والثاني، وهذا القول أشدّ من قول المدنيّين، فمن يكون هذا قوله هل يمكن أن يعتقد صحة الحيل وجوازها، وكذلك أقوالهم في الحيل الربوية تدلّ على قوّة رد

---

(١) في (ب)، (جـ)، (هـ): [وأصحاب عمر وعلي وأصحابه]، وفي (د) غير واضحة، والمثبت من (أ)، (ز) وهو الصواب، وسيذكرها شيخ الإسلام مرة أخرى ص٢٤٤، وهي هناك على الصواب باتفاق النسخ.

القوم للحيل، فإن حديث عائشة رضي الله عنها في مسألة العينة، مخرجهُ من عندهم، وقولهم فيها معروف.

وقال إبراهيم في الرجل يقرض الرجل دراهم، فيرد عليه أجود من دراهمه: لا بأس بذلك ما لم يكن شرط أو نية، وكان الأسود بن يزيد إذا خرج عطاؤه دفعه إلى رجل، فقال: اذهب فبعه بدنانير، ثم بع الدنانير من رجل آخر، ولا تبعها من الذي اشتريت منه[1].

وقال حماد بن أبي سليمان: إذا بعت الدنانير بالدراهم غير مخادعة ولا مدالسة، فإن شئت اشتريتها منه، فهؤلاء سرج أهل الكوفة وأئمّتهم، وهذه أقوالهم، ولقد تتبعنا هذا الباب فلم نظفر لأحد من أئمّة أهل الكوفة المتقدمين، بل ولا لأحد من أئمّة سائر أهل الأمصار من أهل المدينة ومكّة والشام والبصرة من الصحابة والتابعين في مسائل الحيل إلا النهي عنها والتغليظ فيها، فلما حدث من بعض مفتيهم القول بالحيل والدلالة عليها انطلقت الألسنة بالذمّ لمن أحدث ذلك، وظهر تأويل الآثار في هذا الضرب.

ومما يدلّ على هذا ما ذكره الإمام إسحٰق بن راهويه، ذكر حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: كيف أنتم إذا لبستكم فتنة يهرم فيها

(١) أخرج ابن جزم في المحلى ٨/ ٥١٣ من طريق سعيد بن منصور بإسناده عن سليمان بن بشير قال: أعطاني الأسود بن يزيد دراهم وقال لي: «اشتر لي بها دنانير ثم اشتر لي بالدنانير دراهم كذا وكذا، قال: فبعتها من رجل فقبضت الدنانير وطلبت في السوق حتى عرفت السعر فرجعت إلى بيعتي فبعتها منه بالدراهم التي أردت، فذكرت ذلك للأسود بن يزيد فلم يرَ به بأساً» اهـ. وهذا ظاهره يخالف ما نقله شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ هنا، نبّه إلى هذا محقق طبعة مكتبة لينة.

الكبير، ويربو فيها الصغير، ويجري الناس عليها، فيتّخذونها سنّة.

قال إسحٰق: قال ابن مهدي ونظراؤه من أهل العلم: إن هذا الفتنة لفتنة ـ يعني أهل هذا الرأي ـ لا شكّ في ذلك، لأنه لم يكن فيما مضى فتنة جرى الناس عليها فاتّخذوها سنة حتى ربا الصغير وهرم الكبير إلا فتنة هؤلاء، وهي علامتهم إذا كثر القرّاء وقلّ العلماء وتُفُقِّه لغير الدين، وقوله: أحلّوا الحرام وحرّموا الحلال مطابق للواقع، فإن الاحتيال على إسقاط الحقوق مثل حق الشفيع وحق الرجل في امرأته وغير ذلك إذا احتيل عليها حرّمت على الرجل ما أحلّ الله له، وكثير من الرأي ضيّق ما وسَّعته السنة، فاحتاج صاحبه إلى أن يحتال للتوسعة، مثل انتفاع المرتهن بالظهر والدر إذا أنفق بقدر ما انتفع، ومثل باب المساقاة والمزارعة، فإن من اعتقد تحريم هذا خالف السنة الثابتة، وما كان عليه الخلفاء الراشدون وغيرهم وما عليه عمل المسلمين من عهد نبيّهم إلى يومهم هذا اضطرّه الحال إلى نوع من الحيل يستحل بها ذلك، ثم إنه لو لم يكن فيها سنّة لكان إلحاقها بالمضاربة، لأنها بها أشبه أولى من إلحاقها بالإجارة؛ لأنها منها أبعد.

ومما يبيّن أن الرأي كان واقعاً عندهم على ما يتضمّن الحيل أن بشر بن السَّرِّي[(١)] وهو من العلماء الثقات المتقدمين، أدرك العصر الذي اشتهر فيه الرأي، وهو ممن أخذ عنه الإمام أحمد وطبقته، قال: نظرت في العلم فإذا هو الحديث والرأي، فوجدت في الحديث

---

(١) بشر بن السَّريّ أبو عمرو البصري، نزيل مكة، قال أحمد بن حنبل: كان متقناً للحديث عجباً. قال الذهبي: صح أنه رجع عن التجهم، وقال ابن معين: ثقة. سير أعلام النبلاء ٩/ ٣٣٢.

ذكر النبيّين والمرسلين، وذكر الموت وذكر ربوبيّة الربّ وجلاله وعظمته، وذكر الجنّة والنّار، والحلال والحرام، والحثّ على صلة الأرحام، وجماع الخير، ونظرت في الرأي فإذا فيه المكر والخديعة والتشاحّ واستقصاء الحق والمماكسة في الدين، واستعمال الحيل، والبعث على قطع الأرحام والتجرّؤ على الحرام.

وروي مثل هذا الكلام عن يونس بن أسلم.

وقال أبو داود: سمعت أحمد وذكر الحيل من أصحاب الرأي، فقال: يحتالون لنقض سنن رسول الله ﷺ.

ومثل هذا كثير في كلام أهل ذلك العصر، فعلم أن الرأي المذموم يندرج فيه الحيل، وهو المطلوب.

○ الوجه السابع عشر ○

أن النبيّ ﷺ أخبر أن أول ما يفقد من الدين الأمانة، وآخر ما يفقد منه الصلاة[1]، وحدّث عن رفع الأمانة من القلوب الحديث

---

(١) أخرجه الخرائطي في مكارم الأخلاق ١/ ١٧٤ (١٥٥)، والضياء في المختارة (١/ ٤٩٥)، وتمّام في الفوائد (١٩١) من حديث أنس، وفي إسناده ثواب بن حجيل ذكره البخاري في التاريخ ٢/١٥٨، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٢/ ٤٧١ ولم يذكرا فيه جرحاً ولا تعديلاً. وأخرجه البيهقي في الشعب ٤/ ٣٢٥، والطبراني في الصغير ١/ ١٣٨ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقال الطبراني: «لم يروه عن يحيى بن سعيد إلا حكيم بن نافع، تفرد به المعافى ولا يروى عن عمر إلا بهذا الإسناد» اهـ. وقال البيهقي في الشعب ٤/ ٣٢٥: تفرد حكيم بن نافع بإسناده هذا. اهـ. وحكيم هذا وثّقه ابن معين وضعّفه أبو زرعة. وجاء الحديث عن أبي هريرة مرفوعاً، وعن ابن مسعود موقوفاً أخرجهما البيهقي في الشعب ١/ ٣٢٠، فالحديث بمجموع هذه الطرق يرتقي إلى الحسن إن شاء الله.

المشهور[1].

وقال: «خَيْرُ القُرُونِ القَرْنُ الَّذِي بُعِثْتُ فِيهِمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ».

فذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة، ثم ذكر أن بعدهم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السمن[2].

وهذه أحاديث صحيحة مشهورة، ومعلوم أن العمل بالحيل يفتح باب الخيانة والكذب، فإن كثيراً من الحيل لا يتمّ إلا بأن يتّفق الرجلان على عقد يُظْهِرَانِهِ، ومقصودهما أمر آخر كما ذكرنا في التمليك للوقف، وكما في الحيل الربوية وحيل المناكح، وذلك الذي اتّفقا عليه إن لزم الوفاء به كان العقد فاسداً، وإن لم يلزم فقد جوّزت الخيانة والكذب في المعاملات، ولهذا لا يطمئن القلب[3] إلى من جوّز الحيل وإلى من يستحلّ الحيل خوفاً من مكره وإظهاره ما يبطن خلافه، وفي الصحيحين عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «المُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ»[4]، والمحتال غير مأمون.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٩٧)، ومسلم (١٤٣)، والترمذي (٢١٧٩)، وابن ماجه (٤٠٥٣).

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٥١)، ومسلم (٢٥٣٥)، وأحمد ٤/٤٢٦، وأبو داود (٤٦٥٧)، والترمذي (٢٢٢٣)، والنسائي (٣٨٠٩).

(٣) بعد كلمة [القلب] ألحق في (أ) ثلاث كلمات لكنها غير واضحة لم أتمكن من قراءتها، وإن كان الكلام يستقيم بدونها.

(٤) هذا اللفظ لم أجده في الصحيحين، إنما أخرجه أحمد ٢/٣٧٩، والترمذي (٢٦٢٧)، والنسائي (٤٩٩٨)، وابن حبان (١٨٠)، والحاكم (١/١٠) من =

وفي حديث ابن عمر أن النبيّ ﷺ قال لعبد الله بن عمرو: «كَيْفَ بِكَ يَا عَبْدَ اللَّهِ إذا بَقِيتَ في حُثَالَةٍ مِنَ النَّاسِ قَدْ مَرَجَتْ عُهُودُهُمْ وَأَمانَاتُهُمْ، واختلفوا فصاروا هكذا» ـ وشبك بين أصابعه ـ قال: فكيف أفعل يا رسول الله؟ قال: «تَأْخُذُ مَا تَعْرِفُ وَتَدَعُ مَا تُنْكِرُ، وتُقْبِلُ عَلَى خَاصَّتِكَ وتَدَعُهُمْ وعَوَامَّهُمْ»(١).

وهو حديث صحيح، وهو في بعض نسخ البخاري.

والحيل توجب مرج العهود والأمانات، وهو قلقها واضطرابها، فإن الرجل إذا سوغ له أن يعاهد عهداً ثم لا يفي به، أو أن يؤتمن على شيء فيأخذ بعضه بنوع تأويل ارتفعت الثقة به وبأمثاله، ولم يؤمن في كثير من الأشياء أن يكون كذلك.

ومن تأمّل حيل أهل الديوان وولاة [الأموال](٢) التي استحلّوا بها المحارم، ودخلوا بها في الغلول والخيانة، ولم يبق لهم معها عهد ولا أمانة، علم يقيناً أن الاحتيال والتأويلات أوجبت عظم ذلك، وعلم خروج أهل الحيل من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ۝٨﴾ [المؤمنون]، وقوله: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ﴾ [الإنسان: ٧]، ومخالفتهم

= حديث أبي هريرة. وفي البخاري من حديث عبد الله بن عمرو (١٠) بلفظ: «المسلم من سَلِم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هاجر ما نهى الله عنه»، وفي مسلم (٤١) من حديث جابر: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده».

(١) أخرجه البخاري مختصراً (٤٧٨) (٤٧٩) عن ابن عمر أو ابن عمرو، وبرقم (٤٨٠) معلقاً، وأحمد ٢/١٦٢، ٢١٢، وأبو داود (٤٣٤٣)، والنسائي في الكبرى (١٠٠٣٣)، وإسناده صحيح.

(٢) هكذا في النسخ الخطية، وفي طبعة الفتاوى الكبرى: [الأمور].

لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

وقوله ﷺ: «أَدِّ الأَمَانَةَ إلى مَن ائْتَمَنَكَ، ولَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ»، رواه أبو داود وغيره[(١)].

ودخولهم في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٦١].

ودخولهم في قوله ﷺ: «أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقاً خَالِصاً، ومَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَعَهَا: إذا حَدَّث كَذَبَ، وَإذا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإذا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإذا خَاصَمَ فَجَرَ»[(٢)].

وقوله ﷺ: «يُنْصَبُ لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ القِيَامَةِ عِنْدَ إِسْتِهِ بِقَدْرِ غَدْرَتِهِ، فَيُقَالُ: هَذِهِ غَدْرَةُ فُلَانٍ»[(٣)]، متفق عليهما.

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٥٣٥)، والترمذي (١٢٦٤)، والبخاري في التاريخ الكبير ٢/٢/٣٦٠، والخرائطي في مكارم الأخلاق ١/١٨٦ (١٦٨)، والدارقطني ٣/٣٥، والحاكم ٢/٤٦، وتمّام في الفوائد (٥٩٣)، وابن الجوزي في العلل المتناهية ٢/١٠٢، وهو حديث منكر. قال الإمام أحمد: هذا حديث باطل .اهـ. وقال أبو حاتم في العلل ١/٣٧٥: «حديث منكر»، ولهذا الحديث شواهد لا تقويه، وشرح ذلك يحتاج إلى بسط ليس هذا موضعه.

(٢) أخرجه البخاري (٣١٧٨)، وأبو داود (٤٦٨٨)، والترمذي (٢٦٣٢)، والنسائي (٥٠٢٣).

(٣) أخرجه البخاري (٣١٨٨)، ومسلم (١٧٣٥) من حديث ابن عمر، وأخرجه مسلم (١٧٣٦) عن ابن مسعود، وبرقم (١٧٣٨) من حديث أبي سعيد الخدري، وتختلف ألفاظ هذه الأحاديث زيادة ونقصاً.

وهذا الوجه مما أشار إليه الإمام أحمد [رضي الله عنه][1] قال: عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان، يبطلون الأيمان بالحيل، وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا﴾ [النحل: ٩١]، وقال تعالى: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذۡرِ﴾ [الإنسان: ٧]، وكان ابن عيينة يشتد عليه أمرهم وأمر هذه الحيل، واستقصاء هذا يطول، وإنما القصد التنبيه، وتمام هذا في:

○ الوجه الثامن عشر ○

وهو أن الله سبحانه أوجب في المعاملات خاصةً وفي الدين عامة النصيحة والبيان، وحرّم الخلابة والغش والكتمان.

ففي الصحيحين عن جرير رضي الله عنه قال: بايعت رسول الله ﷺ على النصح لكل مسلم[2].

وكان من نصحه أنه اشترى من رجل دابّة، ثم زاده أضعاف ثمنها لما رأى أنها تُساوي ذلك، وأن صاحبها مسترسل.

وعن تميم الداري رضي الله عنه عن النبيّ ﷺ قال: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ، الدِّينُ النَّصِيحَةُ، الدِّينُ النَّصِيحَةُ»، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»، رواه مسلم وغيره[3].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ مرّ برجل يبيع طعاماً،

---

(١) ليست في (أ) وهي في باقي النسخ.

(٢) أخرجه البخاري (٥٧)، ومسلم (٥٦)، وأبو داود (٤٩٤٥)، والنسائي (٤١٦١).

(٣) أخرجه مسلم (٥٥)، وأحمد ٤/١٠٢ وغيرهما.

فأدخل يده فيه، فإذا هو مبلول، فقال: «مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»، رواه مسلم وغيره[1].

وروى الإمام أحمد مثله من حديث أبي بردة بن نيار[2].

فإذا كانت النصيحة لكل مسلم واجبة وغشّه حراماً، فمعلوم أن المحتال ليس بناصح للمحتال عليه، بل هو غاشّ له، بل الحيلة أكبر من ترك النصح وأقبح من الغشّ، وهذا بيّن يظهر مثله في الحيل التي تبطل الحقوق التي [ثبتت][3]، أو تمنع الحقوق أن تَثْبُت أو تُوجِب عليه شيئاً لم يكن ليجب.

وعن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «البَيِّعَانِ بالخِيَارِ مَا لَمَ يَتَفَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَذَبَا وَكَتَمَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا»، متّفق عليه[4].

فالصدق يعمّ الصدق فيما يخبر به عن الماضي والحاضر والمستقبل، والبيان يعمّ بيان صفات المبيع ومنافعه، وكذلك الكذب والكتمان، وإذا كان الصدق والبيان واجباً في المعاملة موجباً للبركة، والكذب والكتمان محرماً ماحقاً للبركة، فمعلوم أن كثيراً من الحيل أو أكثرهم لا تتم إلا بوقوع الكذب أو الكتمان أو بتجويزه، وأنها مع وجوب الصدق أو وقوعه لا تتمّ.

---

(١) أخرجه مسلم (١٠١)، وأحمد ٢/ ٢٤٢ وغيرهما.

(٢) أخرجه أحمد ٣/ ٤٦٦ وغيره.

(٣) في (ب)، (ج)، (هـ): [تثبت]، وفي (أ) بدون نقط، والمثبت من (د)، (ز).

(٤) أخرجه البخاري (٢٠٧٩)، ومسلم (١٥٣٢)، وأحمد ٣/ ٤٠٢، وأبو داود (٣٤٥٩)، والترمذي (١٢٤٦)، والنسائي (٤٤٦٩).

مثال ذلك إذا احتالا على أن يبيعه سلعة بألف، ثم يشتريها منه بأكثر نسيئة، أو يبيعها بألف ومئة نسيئة، ثم يشتريها بألف نقداً، فإن وجب على كل واحد منهما أن يصدق الآخر كان الوفاء بهذا واجباً، فيلزم فساد العقد بالاتّفاق؛ لأن مثل هذا الشرط إذا قُدّر أنه لازم في العقد أبطل العقد بالإجماع، وإن جُوِّزَ للرجل أن يخلف ما اتّفقا عليه، فقد جوّز للرجل أن يكذب صاحبه، وهو ركوب لما حرّمه الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

والدليل على أن هذا نوع من الكذب قول الله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [التوبة]، وإنما كذبهم إخلاف قولهم: ﴿لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [التوبة: ٧٥].

وكذلك لو كان في عزم أحدهما أن لا يفي للآخر بما تواطآ عليه، فإن جاز كتم هذا وترك بيانه فهو مخالفة للحديث، وإن وجب إظهاره لم تتم الحيلة، فإن الآخر لم يرض إلا إذا غلب على ظنّه أن الآخر يفي له.

ثم في الحديث دلالة على تحريم التدليس والغشّ وكتمان العيوب في البيوع، كما روى عبد الرحمٰن بن شماسة عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المُسْلِمُ أَخُو المُسْلِمِ، لا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ مِنْ أَخِيهِ بَيْعاً فِيهِ عَيْبٌ إِلَّا بَيَّنَهُ لَهُ».

رواه ابن ماجه بإسنادٍ رجاله ثقات على شرط البخاري إلى ابن شِماسَة، وابن شماسة قد وثّقوه، وخرّج له مسلم[1].

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٢٤٦)، والحاكم ٢/٨، وأحمد ٤/١٥٨.

وقال البخاري في صحيحه: قال عقبة بن عامر: لا يحل لمسلم يبيع سلعة يعلم أن بها داء إلا أخبره[1].

وعن واثلة بن الأسقع قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ يَبِيعُ شَيْئاً إِلَّا بَيَّنَ مَا فِيهِ، وَلَا يَحِلُّ لِمَنْ يَعْلَمُ ذٰلِكَ إِلَّا بَيَّنَهُ»، رواه الإمام أحمد[2].

ولابن ماجه: «مَنْ بَاعَ عَيْباً لَمْ يُبَيِّنْهُ لَمْ يَزَلْ فِي مَقْتٍ مِنَ اللَّهِ، وَلَمْ تَزَلِ المَلَائِكَة تَلْعَنُهُ»[3].

وعن عبد المجيد بن وهب قال: قال لي العداء بن خالد بن هوذة: ألا أقرئك كتاباً كتبه لي رسول الله ﷺ؟ قال: قلت: بلى، فأخرج لي كتاباً: هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة من محمد رسول الله ﷺ؛ اشترى منه عبداً أو أمةً بيع المسلم المسلم، لا داءَ ولا غَائِلَةَ ولا خِبْثَةَ.

رواه النسائي وابن ماجه والترمذي، وقال: حديث حسن غريب[4].

---

(١) ذكره البخاري معلقاً في باب: «إذا بيّن البيعان ولم يكتما ونصحا» (١٩)، وانظر تغليق التعليق ٣/ ٢٢٢.

(٢) أخرجه أحمد ٣/ ٤٩١، والطبراني في الكبير ٢٢/ ٢١٧، والحاكم ٢/ ٩، والبيهقي ٥/ ٣٢٠، وفي إسناده أبو جعفر الرازي صدوق سيّء الحفظ، وأبو سباع مجهول.

(٣) أخرجه ابن ماجه (٢٢٤٧)، والطبراني في الكبير ٢٢/ ٥٤، وقد سُئل أبو حاتم عنه فقال: هذا حديث منكر.اهـ. العلل ١/ ٣٩٢.

(٤) أخرجه الترمذي (١٢١٦)، وابن ماجه (٢٢٥١)، وابن الجارود (١٠٢٨)، والبيهقي ٥/ ٣٢٧، والطبراني ج ١٨ (١٥)، وابن عبد البرّ في الاستيعاب ٣/ ١٢٣٧، وإسناده ضعيف وله شواهد. انظر تغليق التعليق ٣/ ٢١٨.

وذكره البخاري تعليقاً بلفظ: ويذكر عن العداء بن خالد[1].

وقال في الحيل: وقال النبيّ ﷺ: «بَيْعُ المُسْلِمِ لَا دَاءَ وَلَا غَائِلَةَ وَلَا خِبْثَةَ»[2].

وقوله ﷺ: «بيع المسلم» دليل على أنه موجب العقد المطلق وأن اشتراطه بيان لموجب العقد وتوكيد له.

فهذا النبيّ ﷺ قد بيَّن أن مجرد سكوت أحد المتبايعين عن إظهار ما لو علمه الآخر لم يبايعه من العيوب وغيرها إثم عظيم، وحرم هذا الكتمان، وجعله موجباً لمقت الله سبحانه، وإن كان الساكت لم يتكلم ولم يصف ولم يشترط، وإنما ذاك لأن ظاهر الأمر الصحة والسلامة، فيبني الآخرُ الأمرَ على ما يظنّه من الظاهر الذي لم يصفه الآخر بلسانه، وذلك نوع من الغرور له والتدليس عليه، ومعلوم أن الغرور بالكلام والوصف إثم، فإذا غرّه بأن يظهر له أمراً، ثم لا يفعله معه، فإن ذلك أعظم في الغرور والتدليس، وأين الساكت من الناطق؟ فيجب أن يكون أعظم إثماً.

وأبلغ من ذلك أن يريد الرجل أن ينشئ عقد بيع أو هبة أو غير ذلك فيؤمر بإقرار ولا يبين له حكم الإقرار، فيقرّ إقراراً يُلْزِمُ بموجبه، ويكون موجبه مخالفاً لمقصوده، من البيع والهِبَة، أو يأمره بتسمية كثيرة على الثمن في البيع لإسقاط الشفعة ثم يصارف عن نصفه بدينار ونحوه، ولا يبيّن له ما يلزمه بهذا من وجوب ردّ الثمن الأوّل إذا فسخ البيع بعيب ونحوِهِ، فأين هذا الغرور والتدليس من مجرّد السكوت عن بيان حال السلعة؟

---

(١) ذكره في الباب (١٩): «إذا بيّن البيعان ولم يكتما».

(٢) ذكره في الحيل في الباب (١٥) عقب حديث (٦٩٨٠).

ومن هذا الباب نهيه ﷺ عن التصرية، وهو ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تُصِرّوا الإبِلَ والغَنَمَ، فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا، إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخَطَهَا رَدَّهَا وَصَاعاً مِنْ تَمْرٍ»، رواه الجماعة[1]، ورواه ابن عمر وغيره[2].

ومعلوم أن التصرية مجرد فعل يغترّ به المشتري، ثم قد حرّمه رسول الله ﷺ، وأوجب الخيار عند ظهور الحال، فكيف بالغرور بالأقوال؟

ولهذا كان أكثر الذين يقولون بالحيل لا يقولون بهذا الحديث؛ لأن الخيار هنا زعموا ليس لوجود عيب ولا لفوات صفة، وهو جارٍ على قياس المحتالين، لكن الحيل باطلة؛ لأن إظهار الصفات بالأفعال كإظهارها بالأقوال، بل مجرد ظهورها كمجرد ظهور السلامة من العيوب.

وقد حكي عن بعض المحتالين أنه كان إذا استوصف السلعة عرّض في كلامه مثل أن يُقال له: كيف الحمل؟ فيقول: احمل ما شئت، وينوي على الجبل، ويُقال له: كم تحلب؟ فيقول: احلب في أي إناء شئت، فيقال له: كيف سيره؟ فيقول: الريح لا تُلحق، فإذا قبض المشتري ذلك، فلا يجد شيئاً من ذلك رجع إليه، فيقول له: ما وجدت فيما بعتني شيئاً من تلك الأوصاف، فيقول: ما كذبتك.

---

(١) أخرجه البخاري (٢١٤٨)، ومسلم (١٥٢٤)، وأحمد ٢/٢٤٢، وأبو داود (٣٤٤٣)، والترمذي (١٢٥١)، وابن ماجه (٢٢٣٩).

(٢) حديث ابن عمر: أخرجه أبو داود (٣٤٤٦)، وابن ماجه (٢٢٤٠).

وقد ذكرت هذه الحكاية عن بعض التابعين، وأدخلها في كلامه من احتجّ للحيل، والأشبه أنها كذب، أو كان قصده المزاح معه لا حقيقة البيع، وإلا فمن عمل مثل هذا فقد قدح في ديانته، فإن هذا أعظم [في الغرور من التصرية][(1)]، فإن القول المفهم أبلغ من مجرد ظهور حال لم يصفها، ولا يليق مثل هذا بذي مروءة فضلاً عن ذي ديانة.

وفي الصحيحين عن النبيّ ﷺ أنه نهى عن النجش[(2)].

وذلك لما فيه من تغرير المشتري وخديعته.

ونهى عن تلقّي السِّلع[(3)].

وذلك لما فيه من تغرير البائع أو ضرر المشتري.

ونهى أن يسوم الرجل على سوم أخيه، أو يبيع على بيع أخيه، أو يخطب على خطبة أخيه، أو تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في صحفتها[(4)].

ونهى أن يبيع حاضِر لباد، وقال: «دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقُ اللَّهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ»[(5)].

وهذا كلّه دليل على وجوب مراعاة حق المسلم وترك إضراره

---

(1) في (ج)، (هـ): [من الغرور في التصرية].

(2) أخرجه البخاري (٢١٤٢)، ومسلم (١٥١٦) وغيرهما.

(3) أخرجه البخاري (٢١٦٥)، ومسلم (١٥١٨) وغيرهما.

(4) أخرجه البخاري (٢١٤٠)، ومسلم (١٥١٥)، وأبو داود (٢٠٨١)، والترمذي (١٢٩٢).

(5) أخرجه مسلم (١٥٢٢)، وأحمد ٢/٣٠٧، والترمذي (١٢٢٣)، وأبو داود (٣٤٤٢)، والنسائي ٧/٢٥٦، وابن ماجه (٢١٧٦).

بكل طريق، إلّا أن يصدر منه أذىً، وعلى المنع من نيل الغرض بخديعة المسلم، وكثير من الحيل يناقض هذا.

ولهذا كثير من القائلين بالحيل لا يمنعون بيع الحاضر للبادي ولا تلقي السلع، طرداً لقياسهم، ومن أخذ بالسنّة منهم في مثل هذا أخذ بها على مضض؛ لأنها على خلاف قياسه، ومخالفة القياس للسنّة دليل على أنه قياس فاسِدٌ.

ولما كانت هذه الخصال مثل التلقّي والنجش والتصرية من جنس واحد، وهو الخِلابة، جمعها النبيّ ﷺ في حديث أبي هريرة وغيره.

وجاء عنه أنه بيّن تحريم الخلابة مطلقاً، فروى الإمام أحمد في المسند، قال: حدثنا وكيع، ثنا المسعودي، عن جابر، عن أبي الضحى، عن مسروق، عن عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق، قال: «بَيْعُ المُحَفَّلَاتِ خِلَابَةٌ، وَلَا تَحِلُّ الخِلَابَةُ لِمُسْلِمٍ»[1].

وهذا نص في تحريم جميع أنواع الخلابة في البيع وغيره، والخِلابة: الخديعة، ويقال: الخديعة باللّسان، وفي المثل: «إِذَا لَمْ تَغْلِبْ فَاخْلُبْ»، أي فاخدع، ورجل خلاب أي خدّاع، وامرأة خلبة أي خدّاعة، والبرق الخُلَّب والسحاب الخُلَّب: الذي لا غيث معه، كأنه يخدع من يراه[2].

وفي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: ذكر رجل لرسول الله ﷺ

---

(١) أخرجه أحمد ١/ ٤٣٣، وابن ماجه (٢٢٤١)، وإسناده ضعيف.

(٢) انظر في خلابة: كتاب العين ٤/ ٢٧٠، والنهاية في غريب الحديث ٢/ ٥٨.

أنه يخدع في البيوع، فقال رسول الله ﷺ: «مَنْ بَايَعْتَ فَقُلْ: لَا خِلَابَةَ»[1].

وهذا الشرط منه مُوافق لموجب العقد، وإنما أمره النبيّ ﷺ باشتراطه كما اشترط العدّاء عليه أن البيع بيع المسلِم للمسلم لا داءَ ولا غَائِلَةَ ولا خِبْثَةَ[2].

يبيّن ذلك أنه قال في حديث ابن مسعود: «لَا تَحِلُّ الخِلَابَةُ لِمُسْلِمٍ»[3]؛ ولأنه لو لم يرد الخلابة التي هي الخديعة المحرمة لم يكن هذا الشرط معروفاً، بل يكون شرط شيئاً لا حدَّ له في الشرع، ولأنه ذكر للنبيّ ﷺ أنه يخدع، والخديعة حرام.

ولأنه قد روى سعيد بن منصور، حدثنا سفيان، ثنا شبيب بن غرقدة أن رسول الله ﷺ قال لغلامين شابّين: «تَبَايَعَا وَقُولَا: لا خِلَابَةَ»[4].

وقال: حدثنا هشيم، عن العوام بن حوشب، عن إبراهيم مولى [صخير][5] بن أبي رُهم العدويّ، قال: قال رسول الله ﷺ: «تَبَايَعُوا وَقُولُوا: لا خِلَابَةَ»[4].

فهذا مرسل من وجهين مختلفين، وله دلائل على صدقه، فثبت أن مثل هذا الشرط مشروع مطلقاً، ولو كان يخالف مطلق العقد لم

---

(١) أخرجه البخاري (٢١١٧)، ومسلم (١٥٣٣)، وأحمد ٢/ ٦١.

(٢) سبق تخريجه ص٢٥٠.

(٣) سبق تخريجه قريباً ص٢٥٣.

(٤) كتاب البيوع في الجزء المفقود من سنن سعيد بن منصور.

(٥) في (د): [صخر]، والمثبت من باقي النسخ.

يؤمر باشتراطه كل أحد كالتأجيل في الثمن واشتراط الرهن والكفيل وصفات زائدة في المعقود عليه.

ويؤيّد ذلك ما رواه الدارقطني وغيره عن أبي أُمامة عن النبيّ ﷺ، أنّه قال: «غبْنُ المُسْتَرْسِلِ رِباً»[1].

وحديث التلقّي يوافق هذا الحديث، فإذا كان الله تعالى قد حرم الخلابة وهي الخديعة، فمعلوم أنه لا فرق بين الخلابة في البيع وفي غيره؛ لأن الحديث إن عمّ ذلك لفظاً ومعنى فلا كلام، وإن كان إنما قصد به الخلابة في البيع فالخلابة في سائر العقود والأقوال وفي الأفعال بمنزلة الخلابة في البيع ليس بينهما فرق مؤثر في اعتبار الشارع، وهذا القياس في معنى الأصل، بل الخلابة في غير البيع قد تكون أعظم، فيكون من باب التنبيه وقياس الأولى، وإذا كان كذلك فالحيل خلابة، إما مع الخلق أو مع الخالق، مثل ما يحكى عن بعض أهل الحيل أنه اشترى من أعرابيّ ماء بثمن غال، ثم أراد أن يسترجع الثمن، وكان معه سويق ملتوت بزيت، فقال له: أتريد أن أطعمك سويقاً؟ قال: نعم، فأطعمه، فعطش الأعرابي عطشاً شديداً، وطلب أن يسقيه تبرّعاً أو معاوضة فامتنع إلا بثمن جميع الماء، فأعطاه جميع

---

(١) أخرجه الدارقطني في الغرائب كما في أطراف الغرائب ٥/١٨، وقال الدارقطني: «تفرّد به حماد بن محمد الواسطي ثم ساق إسناده، ولفظه: ما زاد التاجر على المسترسل فهو ربا».

وأخرجه الطبراني (٧٥٧٥) بلفظ: «غبن المسترسل حرام»، وإسناده ضعيف جداً.

أما لفظ المؤلف فقد أخرجه البيهقي ٥/٣٤٩ من حديث جابر وأنس وعليّ ﷺ، وإسناده ضعيف جداً ضعّفه الدارقطني والبيهقي، وبالجملة فالحديث لا يثبت.

الثمن لشربة واحدة، ومعلوم أن إطعامه ذلك السويق مظهراً أنه محسن إليه، وهو يقصد الإساءة إليه؛ من أقبح الخلابات، ثم امتناعه من سقيه إلّا بأكثر من ثمن المثل حرام، ولا يقال: إن الأعرابي أساء إليه بمنعه الماء إلا بثمن كثير؛ لأن ذاك إن كان جائزاً لم يجز معاقبته عليه، وإن كان يجب عليه أن يسقيه مجاناً أو بثمن المثل، فكذلك يجب على الثاني أن يسقيه ولم يفعل، ولو أنه استرجع الثمن وردّ عليه سائر الماء وترك له من الثمن مقدار ثمن الشربة التي شربها هو لكان [إما أن يأخذ](١) ماءه إلا شربة واحدة، ويأخذ الثمن كلّه بصورة يظهر له فيها أنه محسن وقصده ذلك، فهذا هو الخلابة البيّنة.

وبالجملة فباضطرار يعلم أن كثيراً من الحيل أو أكثرها أو عامّتها من الخلابة وهي حرام كما تقدم.

وعن عبد الله بن عمرو قال: كنّا مع رسول الله ﷺ في سفر، فنزلنا منزلاً فمنّا من يصلح خباءه، ومنّا من ينتضل، ومنّا من هو في جَشْرة إذ نادى منادي رسول الله ﷺ: الصلاة جامعة، فاجتمعنا إلى رسول الله ﷺ فقال: «إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ قَبْلِي نَبِيٌّ إِلَّا كَانَ حَقّاً عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلى خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَيُنْذِرَهُمْ شَرَّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَإِنَّ أُمَّتَكُمْ هَذِهِ جُعِلَ عَافِيَتُهَا فِي أَوَّلِهَا، وَسَيُصِيبُ آخِرَها بَلَاءٌ وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا، وَتَجِيءُ فِتَنٌ يُرَقِّقُ بَعْضُهَا بَعْضاً، تَجِيءُ الفِتْنَةُ فَيَقُولُ المُؤْمِنُ: هَذِهِ مُهْلِكَتِي، وَتَجِيءُ الفِتْنَةُ فَيَقُولُ المُؤْمِنُ: هَذِهِ هَذِهِ، فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُزَحْزَحَ عَنِ النَّارِ وَيُدْخَلَ الجَنَّةَ فَلْتَأْتِهِ مَنِيَّتُهُ وَهُوَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

---

(١) في (ج) ونسخة في (هـ): [قد أخذ]، وكان الناسخ في (ج) كتب أولاً: [إما أن يأخذ] ثم شطب عليها، والمثبت من باقي النسخ.

الآخِرِ، وَلْيَأْتِ إِلَى النَّاسِ الَّذِي يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَيْهِ، وَمَنْ بَايَعَ إِمَاماً فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنِ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الآخَرَ»، رواه مسلم وغيره[1].

فهذه الوصايا الثلاث التي جمعها في هذا الحديث من قواعد الإسلام، وكثيراً ما يذكرها رسول الله ﷺ مثل قوله في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثاً: أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا، وَأَنْ تُنَاصِحُوا مَنْ وَلَّاهُ اللَّهُ أَمْرَكُمْ»[2].

ومثل قوله في حديث زيد بن ثابت: «ثَلَاثٌ لَا يَغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ العَمَلِ لِلَّهِ، وَمُنَاصَحَةُ وُلاةِ [الأَمْرِ][3]، وَلُزُومُ جَمَاعَةِ المُسْلِمِينَ»[4].

وذلك أن الإجماع والائتلاف الذي في هذين الحديثين لا يتمّ إلّا بالمعنى الذي وصى به في حديث عبد الله بن عمرو، وهو قوله: «وَلْيَأْتِ إِلَى النَّاسِ مَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَيْهِ»[5]، وهذا القدر واجب؛ لأنه قرنه بالإيمان وبالطاعة للإمام في سياق ما ينجي من

---

(١) أخرجه مسلم (١٨٤٤)، وأحمد ٢/ ١٩١، والنسائي (٤١٩١)، وابن ماجه (٣٩٥٦)، وأبو داود (٤٢٤٨) مختصراً.

(٢) أخرجه مسلم (١٧١٥)، وأحمد ٢/ ٣٢٧.

(٣) في (ب)، (ج)، (د)، (هـ): [الأمور]، والمثبت من (أ) وهو الموافق لما في أحمد ٥/ ١٨٣، وابن حبان (٦٧).

(٤) أخرجه أحمد ٥/ ١٨٣، وابن ماجه (٢٣٠)، وابن حبان (٦٧)، والطبراني في الكبير (٤٨٩٠).

(٥) سبق تخريجه قريباً.

النار ويوجب الجنّة، وهذا إنما يقال في الواجبات؛ لأن المستحبّ لا يتوقف عليه ذلك، ولا يستقلّ بذلك، ولهذا عامّة الأحاديث التي يُسْأَلُ فيها النبيّ ﷺ عما يدخل الجنّة وينجي من النار إنما تذكر فيها الواجبات، وإذا كان كذلك فمعلوم أن المحتال لم يأت إلى الناس ما يحب أن يؤتى إليه، بل لو علم أن أحداً يحتال عليه لكرهه أو كره ذلك منه، وربما اتّخذه عدواً، أعني الكراهة الطبعية، وإن كان قد يحب ذلك من جهة ما له فيه من المثوبة، فإن هذه المحبة ليست المحبة المذكورة في الحديث، وإلّا لكان [من أحب بإيمانه][(١)] أن يؤذى فيصبر على الأذى مأموراً بأن [يؤذي][(٢)] الناس، وهذا ظاهر.

ونحو من هذا ما روى أنس عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «والَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ ما يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»، متفق عليه[(٣)].

وبالجملة فالحيل تنافي ما بني عليه أمر الدين من التحابّ والتناصح والائتلاف والأخوة في الدين، وتقتضي التباغض والتقاطع والتدابر، هذا في الحيل على الخلق، فالحيل على الخالق أولى، فإن الله سبحانه أحقّ أن يستحي منه من الناس، والله سبحانه الموفق لما يحبه ويرضاه.

---

(١) في (ب)، (ج)، (هـ): [من أجود إيمانه]، والمثبت من (أ)، (د)، (ز)، إلا أنه في (د): [إيمانه] لا [بإيمانه].

(٢) في (ب)، (ج)، (هـ): [لا يؤذي]، والمثبت من (أ)، (د)، (ز).

(٣) أخرجه البخاري (١٣)، ومسلم (٤٥)، وأحمد ٣/١٧٦، والنسائي (٥٠٣٩)، والترمذي (٢٥١٥)، وابن ماجه (٦٦)، وابن حبان (٢٣٤) وغيرهم.

○ الوجه التاسع عشر ○

ما أخرجاه في الصحيحين عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل نبيّ الله ﷺ رجلاً من الأزد يقال له ابن اللُّتْبِيَّةِ على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا أهدي إليّ، قال: فقام رسول الله ﷺ على المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى الْعَمَلِ مِمَّا وَلَّانِي اللَّهُ، فَيَأْتِي فَيَقُولُ: هَذَا [لَكُمْ][1]، وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ إِلَيَّ، أَفَلَا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِي هَدِيَّتُهُ إِنْ كَانَ صَادِقاً؟ وَاللَّهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئاً بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَلَا أَعْرِفَنَّ أَحَداً مِنْكُمْ لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُ بَعِيراً لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعَرُ»، ثم رفع يده حتى رؤي بياض إبطيه يقول: «اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ؟»[2].

فوجه الدلالة أن الهدية هي عطية يبتغي بها وجه المُعطى وكرامته، فلم ينظر النبيّ ﷺ إلى ظاهر الإعطاء قولاً وفعلاً، ولكن نظر إلى قصد المعطين ونيّاتهم التي تعلم بدلالة الحال، فإن كان الرجل بحيث لو نُزِعَ عن تلك الولاية أُهدي له تلك الهدية لم تكن الولاية هي الداعية للناس إلى عطيَّته، وإلا فالمقصود بالعطية إنما هي ولايته، إما ليكرمهم فيها أو يخفّف عنهم أو يقدمهم على غيرهم، أو نحو ذلك مما يقصدون به الانتفاع بولايته، أو نفعاً لأجل ولايته، والولاية حق لأهل الصدقات، فما أُخذ من المال بسببها كان حقاً لهم، سواء كان واجباً على المعطي أو غير واجب، كما لو تبرّع

---

(١) في (ب)، (ج)، (هـ): [ما لكم]، وهو لفظ مسلم، والمثبت من (أ)، (د)، (ز).

(٢) أخرجه البخاري (٦٦٣٦)، ومسلم (١٨٣٢)، وأحمد ٥/٤٢٣، واللفظ لمسلم إلا ما نبّهت عليه.

أحدهم بزيادة على الواجب قدراً أو صفة، وذلك العمل الذي يعمله الساعي صار لأهل الصدقات، إما بالجعل الذي يجعل له أو بكونه قد تبرّع به لهم، فكل ما حصل من المال بسببه فهو لهم إذا علم ذلك.

فنقول: هذه الهدية لم يشترط فيها أن تكون لأهل الصدقات لا شرطاً مقترناً بالعقد ولا متقدماً عليه، ومع هذا فلما كانت دلالة الحال تقتضي أن القصد بها ذلك كانت تلك هي الحقيقة التي اعتبرها النبيّ ﷺ، فكان هذا أصلاً في اعتبار المقاصد ودلالات الحال في العقود، فمن أقرض رجلاً ألفاً وباعه ثوباً يساوي درهماً بخمس مئة علم أن تلك الألف إنما أقرضت لأجل تلك الزيادة في ثمن الثوب، وإلا فكان ثمن الثوب يترك في بيت صاحبه، ثم ينظر المقترض أكان يقرض تلك الألف أم لا؟ وكذلك بائعه ليترك القرض، ثم ينظر هل يبتاع ثوبه بخمس مئة أم لا؟ فإذا كان هذا إنما زاد في العوض لأجل القرض صار ذلك العوض داخلاً في بدل القرض، فصار قد اقترض ألفاً بألف وخمس مئة إلا قيمة الثوب.

هذا حقيقة العقد ومقصوده، وكذلك من اقترض ألفاً وارتهن بها عقاراً أذن له المقترض في الانتفاع به أو أكراه إياه أو ساقاه أو زارعه عليه بعشر عشر عوض المثل، فإنما تبرع له وحاباه في هذه العقود من البيع والإجارة والمساقاة والمزارعة لأجل القرض، كما أن أرباب الأموال إنما يهدون للسَّاعي لأجل ولايته عليهم، إما ليراعيهم ببذل مال هو لأهل الصدقات أو منفعة قد دخل مع الإمام الذي ولاه على أن يكون لأهل الصدقات، ومن ملك المبدل منه ملك [بدله][1]،

---

(١) في (ب)، (ج)، (هـ)، (د): [مبدله].

والعبرة بالمبادلة الحقيقية لا الصورية، كما دلّ عليه الحديث، وإما لنحو ذلك من المقاصد.

وهذا الكلام الحكيم الذي ذكره النبيّ ﷺ أصل في كل من أخذ شيئاً أو أعطاه تبرعاً لشخص أو معاوضة بشيء في الظاهر، وهو في القصد والحقيقة لغيره، فإنه يقال: هلّا ترك ذلك الشيء الذي هو المقصود، ثم ينظر هل يكون ذلك الأمر إن كان صادقاً، فيقال في جميع العقود الربوية إذا كانت خداعاً مثل ذلك كما ذكرناه، وهذا أصل لكل من بذل لجهة لولا هي لم يبذله، فإنه يجعل تلك الجهة هي المقصودة بذلك البذل، فيكون المال لربّ تلك الجهة إن حلالاً فحلال، وإلا كانت حراماً، وسائر الحقوق قياس على المال.

يوضح هذا أن المحاباة في البيع والكراء ونحوهما تبرع محض بدليل أنه يحتسب في مرض الموت من الثلث ويبطل مع الوارث، ويمنع منه الوكيل والوصي والمكاتب، وكل من منع من التبرّع.

وأمّا القرض ونحوه فظاهر أنه تبرع، فإذا كان أحد الرجلين قد حابى الآخر في عقد من هذه العقود لأجل قرض أو عقد آخر أو ولاية؛ كان ذلك تبرعاً بذلك السبب كالسلف الذي مع البيع سواء، وكالهدية التي مع العمل سواء، ونظير حديث ابن اللُّتبية وهو:

○ الوجـه العشـرون ○

ما رواه ابن ماجه عن يحيى بن أبي إسحاق الهنائي قال: سألت أنس بن مالك: الرجل منّا يقرض أخاه المال فيهدي إليه؟ فقال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا أَقْرَضَ أَحَدُكُمْ قَرْضاً فَأُهْدِيَ إِلَيْهِ أَوْ حَمَلَهُ عَلَى

الدَّابَّة، فَلَا يَرْكَبْهَا وَلَا يَقْبَلْهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ جَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ قَبْلَ ذٰلِكَ»[1].

هكذا رواه ابن ماجه من حديث إسماعيل بن عياش، عن عتبة بن حميد الضبي، عن يحيى، لكن ليس هذا يحيى بن أبي إسحاق الحضرمي صاحب القراءة العربية، وإنما هو والله أعلم يحيى بن يزيد الهُنائي، فلعلّ كنية أبيه أبو إسحاق، وكلاهما ثقة، الأول من رجال الصحيحين، والثاني من رجال مسلم، وعتبة بن حميد معروف بالرواية عن الهنائي.

قال فيه أبو حاتم: هو صالح الحديث؛ وأبو حاتم من أشدّ المزكين شرطاً في التعديل.

وقد روي عن الإمام أحمد أنّه قال: هو ضعيف، ليس بالقوي، لكن هذه العبارة يقصد بها أنه ليس ممن يصحّح حديثه، بل هو ممن يحسن حديثه، وقد كانوا يسمون حديث مثل هذا ضعيفاً ويحتجّون به، لأنه حسن؛ إذ لم يكن الحديث إذ ذاك مقسوماً إلا إلى صحيح وضعيف، وفي مثله يقول الإمام أحمد: الحديث الضعيف خير من القياس، يعني الذي لم يقو قوة الصحيح، مع أن مخرجه حسن.

وإسماعيل بن عياش حافظ ثقة في حديثه عن الشاميّين وغيرهم[2]، وإنما يضعف حديثه عن الحجازيين، وليس هذا عن الحجازيين، فثبت أنه حديث حسنٌ، لكن في حديثه عن غيرهم نظر، وهذا الرجل بصري الأصل.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٤٣٢)، والبيهقي ٥/ ٣٥٠، وإسناده ضعيف.

(٢) صريح عبارات النقاد المتكلمين في الرجال أن ابن عياش ثقة في الشاميين فقط دون غيرهم من الحجازيين والعراقيين. انظر تهذيب الكمال ٣/ ١٦٣.

وروى هذا الحديث سعيد في سننه عن إسماعيل بن عياش، لكن قال: عن يزيد بن أبي يحيى الهُنائي[1].

وكذلك رواه البخاري في تاريخه عن يزيد بن أبي يحيى الهُنائي عن أنس عن النبيّ ﷺ قال: «إِذَا أَقْرَضَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَأْخُذْ هَدِيَّةً»[2].

وأظن أن هذا هو ذاك، انقلب اسمه.

وروى البخاري في صحيحه عن أبي بردة بن أبي موسى قال: قدمت المدينة، فلقيت عبد الله بن سلام فقال لي: إنك بأرضٍ الربا فيها فاشٍ، فإذا كان لك على رجل حقّ فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قَتٍّ فلا تأخذه، فإنه ربا[3].

وروى سعيد في سننه هذا المعنى عن أُبيّ بن كعب، وجاء عن عبد الله بن مسعود أيضاً.

وعن عبد الله بن عمر أنه أتاه رجل فقال: إني أقرضت رجلاً بغير معرفة، فأهدى إليّ هدية جزلة، قال: رُدَّ إليه هديته أو احسبها له.

وعن سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال: إني أقرضت رجلاً يبيع السمك عشرين درهماً، فأهدى إليّ سمكة قومتها ثلاثة عشر درهماً، فقال: خذ منه سبعة دراهم.

---

(١) أخرجه البيهقي ٥/ ٣٥٠ من طريق سعيد، ونقل البيهقي عن المعمري أن الحديث حديث يحيى بن يزيد الهنائي. وانظر الضعفاء الكبير للعقيلي ٤/ ٤٣٦.

(٢) لم أجده في التاريخ الكبير ولا الأوسط المطبوع باسم الصغير.

(٣) أخرجه البخاري (٣٨١٤).

رواهما سعيد.

وعن ابن عباس قال: إذا أسلفت رجلاً سلفاً فلا تأخذ منه هدية ولا عارية ركوب دابّة[1]، رواه حرب الكرماني[2].

فنهى النبيّ ﷺ هو وأصحابه المقرض عن قبول هدية المقترض قبل الوفاء؛ لأن المقصود بالهدية أن يؤخر الاقتضاء، وإن كان لم يشرط ذلك ولم يتكلّم به، فيصير بمنزلة أن يأخذ الألف بهدية ناجزة وألف مؤخرة، وهذا ربا، ولهذا جاز أن يزيده عند الوفاء، ويهدي له بعد ذلك لزوال معنى الرّبا، ومن لم ينظر إلى المقاصد في العقود أجاز مثل ذلك، وخالف بذلك سنّة رسول الله ﷺ، وهذا أمر بيّن.

وقد صحّ عنه ﷺ من حديث عبد الله بن عمرو وغيره أنّه قال: «لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ، وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ، وَلَا رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ، وَلَا بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»، رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وصحّحه[3].

وما ذاك والله أعلم إلا أنه إذا باعه شيئاً وأقرضه، فإنه يزيد في الثمن لأجل القرض، فيصير القرض بزيادة، وذلك رباً.

فمن تدبّر هذا علم أن كل معاملة كان مقصود صاحبها أن

---

(١) أخرجه البيهقي ٥/٣٤٩.

(٢) انظر ترجمته ص٩.

(٣) أخرجه أحمد ٢/١٧٤، وأبو داود (٣٥٠٤)، والترمذي (١٢٣٤)، والنسائي (٤٦١١)، وابن ماجه (٢١٨٨)، وابن الجارود (٦٠١)، والحاكم (١٧/٢) وإسناده صحيح.

يقرض قرضاً بربح، واحتال على ذلك بأن اشترى من المقترض سلعة بمئة حالّة، ثم باعه إياها بمئة وعشرين إلى أجل [أو باعه سلعة بمئة وعشرين إلى أجل][1]، ثم ابتاعها بمئة حالة، أو باعه سلعة تساوي عشرة بخمسين وأقرضه مع ذلك خمسين، أو واطأ مخادعاً ثالثاً على أن يشتري منه سلعة بمئة، ثم يبيعها المشتري للمقترض بمئة وعشرين، ثم يعود المشتري المقترض، فيبيعها للأوّل بمئة إلّا درهمين، وما أشبه هذه العقود يقال فيها ما قاله النبيّ ﷺ: أفلا أفردت أحد العقدين عن الآخر، ثم نظرت هل كنت مبتاعها أو بايعه بهذا الثمن أم لا؟ فإذا كنت إنما نقصت هذا وزدت هذا، لأجل هذا كان له قسط من العوض، وإذا كان كذلك فهو ربا، وكذلك الحيل المُبْطلة للشفعة والمسقطة للميراث والمحلّلة للمطلقة ثلاثاً أو اليمين المعقودة ونحوها.

ومما يشبه هذا ما رواه أبو داود عن عكرمة عن ابن عباس أن النبيّ ﷺ نهى عن طعام المتباريين[2].

وهما الرجلان يقصد كل منهما مباراة الآخر ومباهاته في التبرّعات والتعوّضات، كالرجلين يصنع كل منهما دعوة يفتخر بها على الآخر أو يرخص في بيع السلعة ليضرّ الآخر بمنع الناس عن الشراء

---

(١) ما بين القوسين في (ب)، (ج)، (هـ)، (د)، (ز) وليس في (أ).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٧٥٤)، والطبراني في الكبير (١١٩٤٣): من طريق جرير بن حازم عن الزبير بن خريت قال: سمعت عكرمة يقول: «كان ابن عباس يقول إن النبيّ ﷺ...»، قال أبو داود: «أكثر من رواه عن جرير لا يذكر فيه ابن عباس، وهارون النحوي ذكر فيه ابن عباس أيضاً، وحماد بن زيد لم يذكر ابن عباس» اهـ. وأبو داود يشير إلى إعلال المتصل بالمرسل، وقد رواه الأكثر مرسلاً كما قال أبو داود، فهو الأقرب إن شاء الله.

منه، ولهذا كره الإمام أحمد الشراء من الطباخَين ونحوهما يتباريان في البيع، ومعلوم أن الإطعام والبيع حلال، لكن لما قصد به إضرار الغير صار الضرر كالمشروط فيه [المعاوض][(1)] به، وإذا لم يبذل المال إلّا لضرر بالغير غير مستحقّ صار ذلك المال حراماً.

ومن تأمّل حديث ابن اللُّتبية وحديث أنس وحديث عبد الله بن عمرو وحديث ابن عباس وما في معناها من آثار الصحابة ﷺ التي لم يختلفوا فيها، علم ضرورةً أن السنّة وإجماع السابقين دليل على أن التبرّعاتِ من الهبات والمحابيات ونحوهما إذا كانت بسبب قرض أو ولاية ونحوهما، أو كان القرض بسبب بعض المحابيات في بيع أو إجارة أو مساقاة أو مضاربة أو نحو ذلك كان ذلك؛ عوضاً في ذلك القرض والولاية بمنزلة المشروط فيه.

وهذا يجتثّ قاعدة الحيل الربوية والرشوية ويدلّ على حيل السفاح وغيره من الأمور، فإذا كان إنما يفعل الشيء لأجل كذا كان المقصود بمنزلة المنطوق الظاهر، فإن كان حلالاً كان حلالاً، وإلّا فهو حرام.

وهذا لما تقدم من أن الله سبحانه إنما أباح تعاطي الأسباب لمن يقصد بها الصلاح، فقال في الرجعة: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقال في المطلقة: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقال ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ٢٣١] وقال في الوصية: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢] فأباح الوصية إذا لم يكن فيها

---

(١) في (أ): [المعارض].

ضرار الورثة قصداً أو فعلاً كما قال في الآية الأخرى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٨٢]، وقال: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٩]، وقال: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ۝٦﴾ [المدثر] وهو أن تُهْدِيَ ليُهْدَى إليك أكثر مما أهديت، فإن هذا كلّه دليل على أن صور العقود غير كافية في حلّها وحصول أحكامها إلّا إذا لم يقصد بها قصداً فاسداً، وكل ما لو شرطه في العقد كان عوضاً فاسداً، فقصده فاسد، لأنه لو كان صالحاً لم يحرم اشتراطه لما روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطاً أَحَلَّ حَرَاماً أَوْ حَرَّمَ حَلَالاً»، رواه أبو داود[1].

فإذا كان العوض المشروط باطلاً علمنا أنه يحل حراماً أو يحرّم حلالاً، فيكون فاسداً، فتكون نيّته أيضاً فاسدة، فلا يجوز العقد بهذه النيّة.

○ الوجه الحادي والعشرون ○

أن أصحاب رسول الله ﷺ أجمعوا على تحريم هذه الحيل وإبطالها، وإجماعهم حجّة قاطعة يجب اتّباعها، بل هي أوكد الحجج، وهي مقدّمة على غيرها، وليس هذا موضع تقرير ذلك، فإن هذا الأصل مقرّر في موضعه، وليس فيه بين الفقهاء بل ولا بين سائر المؤمنين الذين هم المؤمنون خلاف، وإنما خالف فيه بعض أهل البدع المُكَفّرِينَ ببدعتهم أو المفسقين بها، بل من كان يضم إلى بدعته من الكبائر ما بعضه يوجب الفسوق، ومتى ثبت اتّفاق الصحابة على تحريمها وإبطالها فهو الغاية في الدلالة.

---

(١) سبق تخريجه ص١١٦.

وبيان ذلك أنا سنذكر إن شاء الله تعالى عن عمر رضي الله عنه أنه خطب الناس على منبر رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار، وقال: لا أوتى بمحلِّل ولا محلَّل له إلا رجمتهما[1]، ونذكر عن عثمان وعليّ وابن عمر وابن عباس وغيرهم أنهم نهوا عن التحليل[2]، وبيَّنوا أنها لا تحلّ به لا للأوّل ولا للثاني، وأنهم قصدوا بذلك كل ما قصد به التحليل وإن لم يشرط في العقد ولا قبله، وهذه أقوال قيلت في أوقات مختلفة وأماكن متعدّدة وقضايا متفرّقة، وفيها ما سمعه الخلق الكثير من أفاضل الصحابة وسائرها بحيث توجب العادة انتشاره وشياعه، ولم ينكر هذه الأقوال أحد منهم مع تطاول الأزمنة وزوال الأسباب التي قد يظنّ أن السكوت كان لأجلها.

وأيضاً فقد تقدم عن غير واحد من أعيانهم مثل: أُبيّ بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن سلام، وعبد الله بن عمرو، وعبد الله بن عباس أنهم نهوا المقرض أن يقبل هدية المقترض؛ إلّا إذا كافأه عليها أو حسبها من دينه، وأنهم جعلوا قبولها ربا.

وهذه الأقوال وقعت أيضاً في أزمنة متفرّقة في قضايا متعدّدة، والعادة توجب أن يشتهر بينهم جنس هذه المقالة إن لم يشتهر واحد منها بعينه، لا سيما وهؤلاء المسمّون هم أعيان المفتين الذين كانت تضبط أقوالهم وتحكى إلى غيرهم، وكانت نفوس الباقين مشرئبّة إلى ما يقوله هؤلاء، ومع ذلك فلم ينقل أن أحداً منهم خالف هؤلاء مع تباعد الأوقات وزوال أسباب الصُّمَاتِ.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق ٦/ ٢٦٥، وسعيد بن منصور ٢/ ٧٥، والبيهقي ٧/ ٢٠٨.
(٢) مصنّف عبد الرزاق ٦/ ٢٦٥.

وأيضاً فقد قدمنا عن عائشة أُمّ المؤمنين وعبد الله بن عباس وأنس بن مالك في مسألة العينة ما أوجب فيها تغليظ التحريم وفساد العقد، وهذه الفتاوى وقعت في أزمنة وبلدان، ولم يقابلها أحد بردّ ولا مخالفة مع أنها لو كانت باطلة لكان السكوت عنها من العظائم؛ لما فيها من المبالغة العظيمة في تحريم الحلال، وبينّا أن زيد بن أرقم لم يخالف هذا، وأن عقده لم يتم، وإذا كانت هذه أقوالهم في الإهداء إلى المقرض من غير مواطأة ولا عرف، فكيف بالمواطأة على المحاباة في بيع أو إجارة أو مساقاة، أو بالمواطأة على هبة أو عارية ونحو ذلك من التبرّعات.

ثم إذا كان هذا قولهم في التحليل والإهداء للمقرض والعينة، فكيف في إسقاط الزكاة والشفعة وتأخير الصوم عن وقته وإخراج الأبضاع والأموال من ملك أصحابها وتصحيح العقود الفاسدة.

وأيضاً فإن عمر وعثمان وعلياً وأُبيّ بن كعب وسائر البدريّين وغيرهم اتّفقوا على أن المبتوتة في مرض الموت ترث، قاله عمر في قصة غيلان بن سلمة لما طلّق نساءه وقسم ماله بين بنيه، فقال له عمر: لتراجعن نساءك ولترجعنَّ مالك أو لأرثن نساءك ثم لآمرنّ بقبرك فليرجمن كما رجم قبر أبي رغال[1]، وقاله الباقون في قصة تماضر بنت الأصبغ لما طلقها عبد الرحمٰن بن عوف[2]، والقصة مشهورة، ولا نعلم أن أحداً منهم أنكر هذا الوفاق ولا خالفه.

ولا يعترض على ذلك بأن ابن الزبير قال: لو كنت أنا لم

(١) أخرجه عبد الرزاق ٧/ ٦٦.

(٢) أخرجها البيهقي ٧/ ٣٦٢.

أورث تماضر بنت الأصبغ[1] لوجهين:

أحدهما: أنه قد قيل: إنها هي سألته الطلاق، وبهذا اعتذر من اعتذر عن عبد الرحمٰن في طلاقها، وقيل: إن العدة كانت قد انقضت، ومثل هاتين المسألتين قد اختلف فيهما القائلون بتوريث المبتوتة، فإنهم اختلفوا هل ترث مع مطلق الطلاق، أو مع طلاق يتّهم فيه بأنه قصد الفرار من إرثها، وهل ترث في حال العدة فقط أو إلى أن تتزوج أو ترث وإن تزوّجت؟ وإذا كان كذلك فكلام ابن الزبير يجوز أن يكون بناءً على أحد هذين المأخذين، وكذلك كلام غيره إن نقل في ذلك شيء، وهذا لا يمنع اتّفاقهم على أصل القاعدة، ثم لو فرض في توريث المبتوتة خلاف محقّق بين الصحابة، فلعلّ ذاك لأن هذه الحيلة وهي الطلاق واقعة؛ لأن الطلاق لا يمكن إبطاله، وإذا صحّ تبعه سائر أحكامه، فلا يلزم من الخلاف في مثل هذا الخلاف فيما يمكن إبطاله من البيع والهبة والنكاح، ولا يلزم من إنفاذ هذه الحيلة إحلالها وإجازتها، وهذا كلّه يبين لك أنه لم ينقل خلاف في جواز شيء من الحيل، ولا في صحة ما يمكن إبطاله إما في جميع الأحكام أو في بعضها.

الثاني: أنّا لو فرضنا أن ابن الزبير ثبت عنه أن المبتوتة في المرض لا ترث مطلقاً لم يخرق هذا الإجماع المتقدم، فإن ابن الزبير لم يكن من أهل الاجتهاد في خلافة عمر وعثمان، ولم يكن إذ ذاك ممن يستفتى، بل قد جاء عنه ما يدلّ على أنه في خلافة عليّ أو معاوية لم يكن قد صار بعد من أهل الفتوى، وهو مع هذا لم يخالف

(١) أخرجه عبد الرزاق ٧/ ٦٢، والبيهقي ٧/ ٣٦٣.

في هذه المسألة في تلك الأعصار، وإنما ظهر منه هذا القول في إمارته بعد إمرة معاوية، وقد انقرض عصر أولئك السابقين مثل عمر وعثمان وعليّ وأُبيّ وغيرهم، ومتى انقرض عصر أهل الاجتهاد المجتمعين من غير خلاف ظاهر لم يُعتدّ بما يظهر بعد ذلك من خلاف غيرهم بالاتّفاق، وإنما اختلف الناس في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الإجماع[1] بحيث لو خالف واحد منهم بعد اتّفاقهم هل يعتدّ بخلافه؟ وإذا قلنا: يعتد بخلافه، فلو صار [واحد][2] من الطبقة الثانية مجتهداً قبل انقراض عصرهم فخالف، هل يعتدّ بخلافه؟ هذا مما اختلف فيه، فأمّا المخالف من غيرهم بعد موتهم فلا يعتدّ به وفاقاً، وكذلك لا يعتدّ بمن صار مجتهداً بعد الاتفاق قبل انقراض عصرهم على الصحيح.

وإذا ثبت بما ذكرنا وما لم نذكره أقوالُ أصحاب رسول الله ﷺ في هذه المسائل من مسائل الحيل واتّفاقهم عليها، فهو دليل على قولهم فيما هو أعظم من هذه الحيل، وذلك يوجب القطع بأنهم كانوا يحرمون هذه الحيل ويبطلونها، ومن كان له معرفة بالآثار وأصول الفقه ومسائل الفقه ثم أنصف، لم يتمار أن تقرير هذا الإجماع منهم على تحريم الحيل وإبطالها؛ أقوى من تقرير إجماعهم على العمل بالقياس والعمل بظاهر الخطاب، ثم إن ذلك الإجماع قد اعتقد صحته عامّة الخلق القائلون بالإجماع السكوتي ـ وهم الجمهور[3] ـ والمنكرون له بناء على أن هذه القواعد لا يجوز ترك إنكار الباطل منها، وأنه لا

---

(١) انظر المسوَّدة ص٣٢٠، الإحكام للآمدي ١/ ٢٥٦.

(٢) في (د): [واحد منهم]، والمثبت من باقي النسخ.

(٣) انظر الإحكام للآمدي ١/ ٢٥٢.

يمكن في [الواقع][(١)] معرفة الإجماع والاحتجاج به إلّا بهذه الطريق، فالأدلّة الموجبة لاتّباع الإجماع إن لم تتناول مثل هذه الصورة وإلا كانت باطلة، وهذا إن شاء الله بيِّن، وإنما ذهل عنه في هذا الأصل من ذهل لعدم تتبّع مقالاتهم في أفراد هذا الأصل، كما قد يقع من بعض الأئمّة قول هو في نفس الأمر مخالف لنصوص ثابتة عن رسول الله ﷺ، فإن معذرته في ترك مثل هذا الإجماع كمعذرته في ترك ذلك النص، فأمّا إذا جُمِعَتْ وفهمت ولم ينقل ما يخالفها لم يَسْتَرِبْ أحد في ذلك، فإذا انضمّ إلى ذلك أن عامّة التابعين موافقون على هذا، فإن الفقهاء السبعة وغيرهم من فقهاء المدينة الذين أخذوا عن زيد بن ثابت وغيره متّفقون على إبطال الحيل، وكذلك أصحاب عبد الله بن مسعود، وأصحاب أصحابه من أهل الكوفة، وكذلك أبو الشعثاء، والحسن، وابن سيرين، وغيرهم من أهل البصرة، وكذلك أصحاب ابن عباس من أهل مكّة وغيرهم، ولولا أن التابعين كانوا منتشرين انتشاراً تصعب معه دعوى الإحاطة بمقالاتهم لقيل: إن التابعين أيضاً اتّفقوا على تحريم كل حيلة تواطأ عليها الرجل مع غيره وإبطالها أيضاً، ويكفي أن مقالاتهم في ذلك مشهورة من غير أن يعرف عن أحدٍ منهم في ذلك خلاف.

وهذا المسلك إذا تأمّله اللبيب أوجب قطعه بتحريم جنس هذه الحيل وبإبطالها أيضاً بحسب الإمكان، فإنّا لا نعلم في طرق الأحكام وأدلّتها دليلاً أقوى من هذا في مثل هذه المسائل، فإنه ينضم إلى كثرة فتاويهم بالتحريم في أفراد هذا الأصل وانتشارها، أن عصرهم [انتشر و][(٢)]انصرم ورقعة الإسلام متّسعة، وقد دخل الناس في دين الله

(١) في (أ): [القواعد] والمثبت من باقي النسخ.
(٢) ليست في (أ)، (ز)، وهي في باقي النسخ.

أفواجاً، وقد اتّسعت الدنيا على أهل الإسلام اتّساعاً عظيماً، وتوسع فيها من توسع حتى كَثُر من كان يتعدّى الحدود، وكان المقتضي لوقوع هذه الحيل موجوداً قوياً كثيراً، ثم لم ينقل أن أحداً منهم أفتى بحيلة منها أو أمر بها أو دلَّ عليها، بل يزجر عنها وينهى، وذلك يوجب القطع بأنه لو كانت هذه الحيل مما يسوغ فيها الاجتهاد لأفتى بجوازها بعضهم، ولاختلفوا فيها كما اختلفوا فيما لا ينحصر من مسائل الأحكام، مثل مسائل الفرائض والطلاق وغيرها، وهذا بخلاف العمل بالقياس والظاهر والخبر المنفرد، فإنه قد نقل عن بعضهم ما يوهم الاختلاف في ذلك، وإن كان في الحقيقة ليس اختلافاً، وكذلك في آحاد مسائل الفروع، فإن أكثر ما يوجد فيها من نقل الإجماع هو دون ما وجد في هذا الأصل، وهذا الأصل لم يختلف كلامهم فيه، بل دلّت أقوالهم وأعمالهم وأحوالهم على الاتّفاق فيه، مع كثرة الدلائل على هذا الاتفاق، والله سبحانه أعلم.

○ الوجه الثاني والعشرون ○

أن الله سبحانه إنما أوجب الواجبات وحرَّم المحرمات لما يتضمن ذلك من المصالح لخلقه ودفع المفاسد عنهم؛ ولأن يبتليهم بأن يميز من يطيعه ممن يعصيه، فإذا احتال المرء على حل المحرم أو سقوط الواجب، بأن يعمل عملاً لو عمل على وجهه المقصود به لزال ذلك التحريم أو سقط ذلك الواجب ضمناً وتبعاً لا أصلاً وقصداً، ويكون إنما عمله ليغير ذلك الحكم أصلاً وقصداً، فقد سعى في دين الله بالفساد من وجهين:

أحدهما: أن الأمر المحتال عليه أبطل ما فيه من حكمة الشارع ونقض حكمه فيه.

والثاني: أن الأمر المحتال به لم يكن له حقيقة، ولا كان مقصوداً، بحيث يكون ذلك محصلاً لحكمة الشارع فيه ومقصوده به، فصار مفسداً بسعيه في حصول المحتال عليه إذ كان حقيقة المحرَّم ومعناه موجوداً فيه، وإن خالفه في الصورة، ولم يكن مصلحاً بالأمر المحتال به، إذ لم يكن له حقيقة عنده ولا مقصود.

وبهذا يظهر الفرق بين ذلك وبين الأمور المشروعة إذا أُتِيَتْ على وجوهها، فإن الله تعالى حرَّم مال المسلم ثم [أباحه][1] بالبيع المقصود، فإذا ابتاعه بيعاً مقصوداً لم يأت بصورة المحرَّم ولا بمعناه، والسبب الذي استباحه به أتى به صورة ومعنى كما شرعه الشارع من العقود.

وإيضاح ذلك أن الله سبحانه إنما حرّم الرّبا والزنا وتوابعهما من العقود التي تفضي إلى ذلك، لما في ذلك من الفساد والابتلاء والامتحان، وأباح البيع والنكاح؛ لأن ذلك مصلحة محضة، ومعلوم أنه لا بدّ أن يكون بين الحلال والحرام فرق في الحقيقة، وإلّا لكان البيع مثل الرّبا، والفرق في الصورة دون الحقيقة غير مؤثر؛ لأن الاعتبار بالمعاني والمقاصد في الأقوال والأفعال، فإن الألفاظ إذا اختلفت عباراتها والمعنى واحد، كان حكمها واحداً، ولو اتّفقت ألفاظها واختلفت معانيها كان حكمها مختلفاً، وكذلك الأعمال لو اختلفت صورها واتّفقت مقاصدها كان حكمها واحداً في حصول الثواب في الآخرة، والأحكام في الدنيا، ألا ترى أن البيع والهبة والقرض لما كان المقصود بها الملك الثابت كانت مستوية في حصول هذا المقصود، والصوم والصلاة والحجّ لما كانت مستوية في ابتغاء

---

(١) في (د): [أباحه له].

فضل الله ورضوانه استوت في تحصيل هذا المقصد، وإن كان لأحد العملين خاصة ليست للآخر، ولو اتّفقت صورها واختلفت مقاصدها كالرجلين يتكلّمان بكلمة الإيمان، أحدهما يبتغي بها حقيقة الإيمان والتصديق وطلب ما عند الله، والآخر يبتغي بها حقن دمه وماله، أو الرجلين يهاجران، أحدهما يهاجر إلى الله ورسوله والآخر ليتزوّج امرأة؛ لكانت تلك الأعمال مفترقة عند الله، وفي الحكم الذي بين العبد وبين الله، وكذلك فيما بين العباد إذا ظهر لهم المقصد.

ومن تأمّل الشريعة علم بالاضطرار صحة هذا، فالأمر المحتال به صورته صورة الحلال، ولكن [ليس][1] حقيقته، ومقصوده ذلك، فيجب أن لا يكون بمنزلته، فلا يكون حلالاً، فلا يترتّب عليه أحكام الحلال، فيقع باطلاً من هذا الوجه، والأمر المحتال عليه حقيقته حقيقة الأمر الحرام، لكن [ليس][1] صُورَتُه صُورَته، فيجب أن يشارك الحرام لموافقته له في الحقيقة، وإن خالفه في الصورة، والله سبحانه أعلم.

○ الوجه الثالث والعشرون ○

أنك إذا تأمّلت عامة الحيل وجدتها رفعاً للتحريم أو الوجوب مع قيام المعنى المقتضي للتحريم أو الوجوب، فتصير حراماً من وجهين:

من جهة أن فيها فعلَ المحرم وتركَ الواجب.

ومن جهة أنها مع ذلك تدليس وخداع وخلابة ومكر ونفاق واعتقاد فاسد.

---

(١) هكذا في كل النسخ، وفي طبعة الفتاوى الكبرى: [ليست].

وهذا الوجه أعظمها إثماً، فإن الأول بمنزلة سائر العصاة، وأمّا الثاني فبمنزلة البدع والنفاق، ولهذا كان التغليظ على من يأمر بها ويدلّ عليها متبوعاً في ذلك؛ أعظم من التغليظ على من يعمل بها مقلّداً، فأمّا إذا عمل بها معتقداً جوازها فهذا هو النهاية في الشر، وهذا معنى قول أيوب: لو أتوا الأمر على وجهه كان أهونَ علي[1]، وإن كان المجتهد معذوراً إذا استفرغ وسعه في طلب الحق فذاك من باب المانع للحوق الذمّ، وإلا فالمقتضي للذم قائم في مثل هذا الموضع، وإذا خفي على بعض الناس ما في الفعل من القبح كان ذلك مؤكّداً لإيضاح قبحه، وهذا الوجه مما اعتمد عليه الإمام أحمد [رضي الله عنه][2].

قال أبو طالب: سمعت أبا عبد الله قال له رجل: في كتاب الحيل إذا اشترى الرجل أمةً فأراد أن يقع بها، يعتقها ثم يتزوّجها.

فقال أبو عبد الله: بلغني أن المهدي اشترى جارية فأعجبته، فقيل له: أعتقها وتزوّجها، فقال: سبحان الله ما أعجب هذا؟ أبطلوا كتاب الله والسنّة، جعل الله على الحرائر العدة من جهة الحمل، فليس من امرأة تُطَلَّق أو يموت زوجها إلا تعتدّ من [أجل][3] الحمل، ففرج يوطأ يشتريه، ثم يعتقه على المكان، فيتزوّجها فيطؤها، فإن كانت [حاملاً][4] كيف يصنع؟ يطؤها رجل اليوم، ويطؤها الآخر غداً، هذا نقض الكتاب والسنة، قال النبيّ ﷺ: «لَا تُوطَأُ حَامِلٌ حَتَّى

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) ليست في (أ)، (ز).
(٣) في (د): [جهة].
(٤) في (د): [حائلاً].

تَضَعَ، ولا غير حامل حتى تحيض»[1]، ولا يدري هي حامل أم لا، سبحان الله ما أسمج هذا!

وقال في رواية أبي داود وذكر الحيل من أصحاب الرأي، فقال: يحتالون لنقض سنن رسول الله ﷺ[2].

وقال في رواية صالح وأبي الحارث: هذه الحيل التي وضعوها، عمدوا إلى السنن فنقضوها، والشيء الذي قيل لهم: إنه حرام احتالوا فيه حتى أحلّوه، وسبق تمام كلامه، وهذا كثير في كلامه.

وبيان ذلك أنّا نعلم باضطرار أن النبيّ ﷺ لما نهى عن وطء الحبالى، وقال: «لَا تُوطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ وَلَا غَيْرُ ذَاتِ حَمْلٍ حَتَّى تُسْتَبْرَأَ بِحَيْضَةٍ»[3]؛ فإن من أكثر المقاصد بالاستبراء أن لا يختلط الماءان ولا يشتبه النسب، ثم إن الشارع بالغ في هذه الصيانة حتى جعل العدّة ثلاثة قروء، وأوجب العدّة على الكبيرة والصغيرة، وإن كان له مقصود آخر غير استبراء الرحم، فإذا ملك أمة يطؤها سيدها

---

(١) أخرجه أحمد ٣/ ٢٨، وأبو داود (٢١٥٧)، والحاكم ٢/ ١٩٥، والبيهقي ٧/ ٤٤٩، والبغوي (٢٣٩٤)، والدارمي ٣/ ١٤٧٤ (٢٣٤١)، ولفظ أحمد: «لا يقع على حامل...»، وإسناده حسن له شواهد، ويقوي من أمره استدلال الإمام أحمد به.

(٢) مسائل الإمام أحمد لأبي داود ص٢٧٦ وفيها: «وذكر شيئاً من أمر أصحاب الرأي»، لكن أشار الشيخ محمد بهجة البيطار إلى أن نسخة الظاهرية فيها: «وذكر الحيل من أمر أصحاب...»، وهي الموافقة لما ذكره شيخ الإسلام هنا.

(٣) سبق تخريجه قريباً.

وأعتقها عقب ملكها وتزوّجها ووطئها الليلة صار الأول قد وطئها البارحة، وهذا قد وطئها الليلة، وباضطرار يُعلم أن المفسدة التي من أجلها وجب الاستبراء قائمة في هذا الوطء، ومن توقف في هذا كان في الشرعيات بمنزلة المتوقف في الضروري من العقليات، وكذلك يُعلم أن الشارع حرّم الربا لما فيه من أخذ فضلة على ماله مع بقاء ماله في المعنى، فيكون آكلاً للمال بالباطل، كأخذه بالقمار، وهو يسدّ طريق المعروف والإحسان إلى الناس، فإنه متى جوّز لصاحب المال الربا لم يكد أحد يفعل معروفاً من قرض ونحوه إذا أمكنه أن يبذله كما يبذل القرض مع أخذ فضل له، ولهذا قال سبحانه: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، فجعل الربا نقيض الصدقة؛ لأن المربي يأخذ فضلاً في في ظاهر الأمر يزيد به ماله، والمتصدّق ينقص ماله في الظاهر، لكن ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، وقال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ٣٩﴾ [الروم]، فكما أن الشارع أوجب الصدقة التي فيها الإعطاء للمحتاجين، حرّم الربا الذي فيه أخذ المال من المحتاجين؛ لأنه سبحانه علم أن صلاح الخلق في أن الغني يؤخذ منه ما يعطى الفقير، وأن الفقير لا يؤخذ منه ما يعطى الغني.

ثم رأيت هذا المعنى مأثوراً عن عليّ بن موسى الرّضا رضي الله عنه وعن آبائه أنه سُئِل لِمَ حرّم الله الربا؟ فقال: لئلا يتمانع الناس المعروف.

فهذا في الجملة تنبيه على بعض عِلَل الرّبا، فحرم على الرجل

أن يعطي آخر ألفاً على أن يأخذ منه بعد شهر ألفاً ومئةً، أو على أن يأخذ منه في كل شهر مئة غير الألف، وربا النساء هو الذي يتمّ به غرضُ المربي في أكثر [الأمر][1]، وإنما حرّم ربا الفضل؛ لأنه قد يفضي إلى الرّبا، ولهذا روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَيْنِ، إنِّي أخَافُ عَلَيْكُم الرَّمَا، والرَّمَا هو الرِّبا»، رواه الإمام أحمد[2].

وهذه الزيادة وهي قوله: «إنِّي أخَافُ عَلَيْكُمُ الرَّمَا»، محفوظة عن عمر بن الخطاب من غير وجه، وأسقط اعتبار الصفات مع اتّحاد الجنس، وإن كانت مقصودة لئلا يُفضي اعتبارها إلى الرّبا، ولهذا قال ﷺ: «إنَّمَا الرِّبَا في النَّسِيئَة»، متفق عليه[3].

وبالجملة فلا يشكّ المؤمن أن الله حرّم على الرجل أن يعطي درهماً ليأخذ درهمين إلى أجل إلا لحكمة، فإذا جاز أن يقول: بعني ثوبك بألف حالّة، ثم يبيعه إياه بألف ومئتين مؤجلة، فالغرض الذي كان للمتعاقدين في إعطاء ألف بألف ومئتين هو بعينه موجود هنا، وما أظهراه من صورة العقد لا غرض لهما فيه بحال، وليس عقداً بتاتاً، ومعلوم أن الله سبحانه إنما حرّم الربا وعظّمه زجراً للنفوس عما تطلبه من أكل المال بالباطل، فإذا كانت هذه الحيلة يحصل معها غرض النفوس من الرّبا، عُلِم قطعاً أن مفسدة الرّبا موجودة فيها، فتكون محرمة.

وكذلك السفاح حرّمه الله سبحانه لِحِكَمٍ كثيرة وقطع شبهه

---

(١) في (د): [الأمور].

(٢) أخرجه أحمد ٢/١٠٩، ومالك (١٣٢٨)، (١٣٢٩).

(٣) أخرجه البخاري (٢١٧٩)، ومسلم (١٥٩٦).

بالنكاح بكل طريق، فأوجب في النكاح الولي [وما يتميّز به النكاح من السفاح واتّخاذ ذوات الأخدان، كالشاهدين عند من يقول بذلك أو الإعلان أو كلاهما][1] والعدة وغير ذلك، ومعلوم أن الرجل لو تزوّج المرأة ليقيم معها ليلة أو ليلتين ثم يفارقها بوليّ وشاهدين وغير ذلك كان سفاحاً، وهو المتعة المحرّمة، فإذا لم يكن له غرض معها ألم يكن [بأولى][2] باسم السفاح؟

وكذلك نعلم أن الله سبحانه إنما أوجب الشفعة للشريك لعلمه بأن مصير هذا الشقص للشريك مع حصول مقصود البائع من الثمن؛ خير من حصوله لأجنبي ينشأ بسببه ضرار الشركة والقسمة، فأوجب هذا الخير الذي لا شرَّ فيه، فإذا سوّغ الإحتيال على إسقاطها ألم يكن فيه بقاء فساد الشركة والقسمة وعدم صلاح الشفعة والتكميل مع وجود حقيقة سببها وهو البيع؟

وهذا كثير في جميع الشرعيات، فكل موضع ظهرت للمكلفين حكمته أو غابت عنهم لا يشك مستبصر أن الاحتيال يبطل تلك الحكمة التي قصدها الشارع، فيكون المحتال مناقضاً للشارع، مخادعاً في الحقيقة لله ورسوله.

وكلّما كان المرء أفقه في الدين وأبصر بمحاسنه كان فراره عن الحيل أشدّ، واعتبر هذا بسياسة الملوك بل بسياسة الرجل أهل بيته، فإنه لو عارضه بعض الأذكياء المحتالين في أوامره ونواهيه بإقامة صورها دون حقائقها، لعلم أنه ساع في فساد أوامره، وأظن أن كثيراً

---

(١) ما بين القوسين في (أ)، (ز) فقط.

(٢) هكذا في (أ)، وفي باقي النسخ: [أولى].

من الحيل إنما استحلّها من لم يفقه حكمة الشارع، ولم يكن له بدّ من التزام ظاهر الحكم، فأقام رسم الدين بدون حقيقته، ولو هُدِيَ رشده لَسَلَّم لله ورسوله، وأطاع الله ظاهراً وباطناً في كل أمره، وعلم أن الشرائع تحتها حِكَم وإن لم يهتد هو لها، فلِمَ يفعل شيئاً يعلم أنه مزيل لحكمة الشارع من حيث الجملة، وإن لم يعلم حقيقة ما أزال، إلا أن يكون منافقاً يعتقد أن رأيه أصلح في هذه القضية خصوصاً أو فيها وفي غيرها عموماً مما جاءت به الشريعة، أو صاحب شهوة قاهرة تدعوه إلى تحصيل غرضه، ولا يمكنه الخروج عن ظاهر رسم الإسلام، أو يكون ممن يحب الرّئاسة والشرف بالفتيا التي ينقاد له بِهَا الناسُ، ويرى أن ذلك لا يحصل عند الذين اتّبعوا ما أُتْرِفُوا فيه وكانوا مجرمين إلا بهذه الحيل، أو يعتقد أن الشيء ليس محرماً في هذه القضية المخصوصة لمعنى رآه، لكنه لا يمكنه إظهار ذلك؛ لأن الناس لا يوافقونه عليه، ويخاف الشناعة فيحتال بحيلة يظهر بها ترك الحرام، ومقصوده استحلاله، فيرضي الناس ظاهراً ويعمل بما يراه باطناً، ولهذا قال ﷺ: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْراً يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»[1].

وإنما الفقه في الدين فهم معاني الأمر والنهي ليستبصر الإنسان في دينه، ألا ترى قوله تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فقرن الإنذار بالفقه فدلّ على أن الفقه ما وَزَعَ عن محرم أو دعا إلى واجَب، وخَوَّفَ

---

(١) أخرجه البخاري (٧١)، ومسلم (١٠٣٧)، ومالك ٢/٢٠٨، وأحمد ٤/٩٢، وابن ماجه (٢٢١)، وأبو يعلى (٧٣٨١)، وابن حبان (٣٠٤)، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/٦ وغيرهم.

النفوس مواقعة المحظور، لا ما هَوَّنَ عليها استحلال المحارم بأدنى الحيل.

ومما يُقضى منه العجب أن الذين ينتسبون إلى القياس واستنباط معاني الأحكام والفقه من أهل الحيل هم أبعد الناس عن رعاية مقصود الشارع وعن معرفة العِلل والمعاني وعن الفقه في الدين، فإنك تجدهم يقطعون عن الإلحاق بالأصل ما يعلم بالقطع أن معنى الأصل موجود فيه، ويهدرون اعتبار تلك المعاني، ثم يربطون الأحكام بمعاني لم يومئ إليها شرع ولم يستحسنها عقل، [ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، وإنما سبب نسبة بعض الناس لهم إلى الفقه والقياس إنما انفردوا به من الفقه، ليس له أصل في كتاب ولا سنّة][1]، وإنما هو رأي محض صدر عن فطنة وذكاء كفطنة أهل الدنيا في تحصيل أغراضهم، فسموا بأشرف صفاتهم، وهو الفهم الذي هو مشترك في الأصل بين فهم طرق الخير وفهم طرق الشرّ؛ إذ أحسنُ ما فيهم من هذا الوجه فهمهم لطرق تلك الأغراض والتوصل إليها بالرأي.

فأمّا أهل العلم بالله وبأمره فعلمهم متلقّى عن النبوة إما نصّاً أو استنباطاً، فلا يحتاجون أن يضيفوه إلى نفوسِهم، وإنما لهم فيه الاتّباع، فمن فهم حكمة الشارع منهم كان هو الفقه حقاً، ومن اكتفى بالاتّباع لم يضره أن لا يتكلف علم ما لا يلزمه إذا كان على بصيرة من أمره، مع أنه هو الفقه الحقيقي والرأي السديد والقياس المستقيم، والله سبحانه أعلم.

---

(١) ما بين القوسين في (د) فقط.

○ الوجه الرابع والعشرون ○

أن الله سبحانه ورسوله سدّ الذرائع[1] المفضية إلى المحارم بأن حرّمها ونهى عنها[2].

والذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجرّدت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل: الذريعة الفِعْل الذي ظاهره أنه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرم، أمّا إذا أفضت إلى فساد ليس هو فعلاً كإفضاء شرب الخمر إلى السكر، وإفضاء الزّنا إلى اختلاط المياه، أو كان الشيء نفسه فساداً كالقتل والظلم، فهذا ليس من هذا الباب، فإنّا نعلم أنما حرمت الأشياء لكونها في نفسها فساداً بحيث تكون ضرراً لا منفعة فيه، أو [لكونها][3] مفضية إلى فساد بحيث تكون هي في نفسها فيها منفعة وهي مفضية إلى ضرر أكثر منها فتحرم، فإن كان ذلك الفساد فعل محظور سمّيت ذريعة، وإلا سمّيت سبباً [ومفضياً][4] ونحو ذلك من الأسماء المشهورة.

ثم هذه الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالباً، فإنه يحرمها مطلقاً، وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي، لكن الطبع متقاضٍ

---

(١) أما ابن حزم فلم يأخذ بمبدأ سد الذرائع كما في الإحكام في أصول الأحكام ١٣/٦، وهو من جملة أخطائه المترتبة على أخذه بظواهر النصوص، وقد ذكر شيخ الإسلام هنا من أدلّة وشواهد هذه القاعدة ما لا يشكّ معه المنصف في ثبوتها ودلالة الشرع عليها.

(٢) تناول ابن القيم الذرائع ببحث رائع في إعلام الموقعين ٣/١٤٧ ـ ١٧١، ضمّنه كثيراً مما قاله شيخ الإسلام هنا.

(٣) في (أ)، (ز): [بكونها]، والمثبت من باقي النسخ.

(٤) في (ب)، (ز)، ونسخة في (ج): [ومقتضياً].

لإفضائها، وأما إن كانت إنما تفضي أحياناً، فإن لم تكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل، وإلا حرمها أيضاً.

ثم هذه الذرائع منها ما يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعلها، ومنها ما تكون إباحتها مفضيةً للتوسّل بها إلى المحارم.

فهذا القسم الثاني يجامع الحيل بحيث قد يقترن به الاحتيال تارة، وقد لا يقترن، كما أن الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائع، فصارت الأقسام ثلاثة:

[الأول](١): ما هو ذريعة، وهو ما يحتال به، كالجمع بين البيع والسلف، وكاشتراء البائع لسلعة من مشتريها بأقلّ من الثمن تارة وبأكثر أخرى، وكالاعتياض عن ثمن الربوي بربوي لا يباع بالأوّل نَساء وكقرض بني آدم.

الثاني: ما هو ذريعة لا يحتال بها، كسبّ الأوثان، فإنه ذريعة إلى سبّ الله سبحانه وتعالى، وكذلك سبّ الرجل والد غيره، فإنه ذريعة إلى أن يسبّ والده، وإن كان هذان لا يقصدهما مؤمن.

الثالث: ما يحتال به من المباحات في الأصل كبيع النصاب في أثناء الحول فراراً من الزكاة، وكإغلاء الثمن لإسقاط الشفعة.

والغرض هنا أن الذرائع حرمها الشارع وإن لم يُقصد بها المُحرَّم خشية إفضائها إلى المُحرَّم، فإذا قصد بالشيء نفس المُحرَّم كان أولى بالتحريم من الذرائع، وبهذا التحرير تظهر علّة التحريم في مسائل العينة وأمثالها، وإن لم يقصد البائع الرّبا؛ لأن هذه المعاملة

---

(١) ليست في النسخ، لكن زدتها للتوضيح.

يغلب فيها قصد الرّبا فتصير ذريعة، فيسدّ هذا الباب لئلا يتّخذه الناس ذريعة إلى الربا، ويقول القائل: لم أقصد به ذلك، ولئلّا يدعو الإنسان فعله مرة إلى أن يقصده مرّة أخرى، ولئلا يعتقد أن جنس هذه المعاملة حلال، ولا يميّز بين القصد وعدمه، ولئلا يفعلها الإنسان مع قصد خفي يخفى من نفسِه على نفسه.

وللشريعة أسرار في سدّ الفساد وحسم مادة الشر، لعلم الشارع بما جُبِلَتْ عليه النفوس وبما يخفى على النفوس من خفيّ هواها الذي لا يزال يسري فيها، حتى يقودها إلى الهلكة، فمن تحذلق على الشارع واعتقد في بعض المحرمات أنه إنما حرّم لعلة كذا، وتلك العلّة [مفقودة][1] فيه، فاستباحه بهذا التأويل، فهو ظلوم لنفسه جهول بأمر ربه، وهو وإن نجا من الكفر لم ينج غالباً من بدعة أو فسق أو قلّة فقه في الدين وعدم بصيرة.

أمّا شواهد هذه القاعدة فأكثر من أن تحصر، فنذكر منها ما حضر[2]:

فالأول: قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٍۗ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، حرّم تعالى سبّ الآلهة مع أنه عبادة، لكونه ذريعة إلى سبّهم لله سبحانه وتعالى؛ لأن مصلحة تركهم سبَّ الله سبحانه راجحة على مصلحة سبّنا لآلهتهم.

الثاني: ما رواه حميد بن عبد الرحمٰن، عن عبد الله بن عمرو

---

(١) في (د): [مقصودة].

(٢) ذكر شيخ الإسلام هنا ثلاثين شاهداً لسدّ الذرائع وذكر ص٢٩٧ سبب اقتصاره على هذه الشواهد، وذكر ابن القيم في إعلام الموقعين ٣/ ١٤٩ ـ فما بعدها ـ تسعة وتسعين وجهاً دالّة على قاعدة سدّ الذرائع، فذكر ما ذكره شيخ الإسلام هنا ثم زاد عليها، رحمهما الله تعالى.

أن رسول الله ﷺ قال: «مِنَ الكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ»، قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «نَعَمْ يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أباهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ»، متفق عليه[1].

ولفظ البخاري: «إنَّ مِنْ أَكْبَرِ الكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ»، قيل: يا رسول الله كيف يلعن الرجل والديه؟ قال: «يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبّ أباهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ».

فقد جعل النبيّ ﷺ الرجل سابّاً لاعناً لأبويه إذا سبّ سباً يجزيه الناس عليه بالسب لهما وإن لم يقصده، وبين هذا والذي قبله فرق، لأن سبَّ آباء الناس هنا حرام، لكن قد جعله النبيّ ﷺ من أكبر الكبائر لكونه شتماً لوالديه لما فيه من العقوق، وإن كان فيه إثم من جهة إيذاء غيره.

الثالث: أن النبيّ ﷺ كان يكفّ عن قتل المنافقين[2] مع كونه مصلحة، لئلا يكون ذريعة إلى قول الناس: إن محمداً ﷺ يقتل أصحابه؛ لأن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه وممن لم يدخل فيه، وهذا النفور حرام.

الرابع: أن الله تعالى حرّم الخمر لما فيها من الفساد المترتّب على زوال العقل، وهذا في الأصل ليس من هذا الباب، ثم إنه حرّم قليل الخمر[3] وحرّم اقتناءها للتخليل، وجعلها نجسة لئلا تفضي إباحة مقاربتها بوجهٍ من الوجوه لا لإتلافها إلى شربها.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٩٧٣)، ومسلم (٩٠)، وأحمد ٢/١٦٤، وأبو داود (٥١٤١)، والترمذي (١٩٠٢)، وأبو عوانة ١/٥٥، وابن حبان (٤١١).

(٢) أخرجه البخاري (٣٥١٨)، ومسلم (٢٥٨٤)، والترمذي (٣٣١٥).

(٣) أخرجه أحمد ٣/٣٤٣، وأبو داود (٣٦٨١)، وابن ماجه (٣٣٩٣)، والترمذي (١٨٦٥) وغيرهم.

ثم إنه قد نهى عن الخليطين[1] وعن شرب العصير والنبيذ بعد ثلاث[2]، وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها[3] حسماً لمادة ذلك، وإن كان في بقاء بعض هذه الأحكام خلاف، وبيّن ﷺ أنه إنما نهى عن بعض ذلك، لئلا يتّخذ ذريعة، فقال: «لَوْ رَخَّصْتُ لَكُمْ فِي هَذِهِ لأَوْشَكَ أَنْ تَجْعَلُوهَا مِثْلَ هَذِهِ»[4].

يعني ﷺ أن النفوس لا تقف عند الحدّ المباح في مثل هذا.

الخامس: أنه حرم الخلوة بالمرأة الأجنبية والسفر بها[5] ولو في مصلحة دينية حسماً لمادة ما يحاذر من تغير الطّباع [وتشبه][6] الغير.

السادس: أنه نهى عن بناء المساجد على القبور[7]، ولعن من فعل ذلك[8]، ونهى عن تكبير القبور وتشريفها، وأمر بتسويتها[9]، ونهى عن الصلاة إليها وعندها[10] وعن إيقاد المصابيح عليها[11]،

---

(١) أخرجه البخاري (٥٦٠١)، ومسلم (١٩٨٦)، وأحمد ٣/ ٣٨٩، والنسائي ٨/ ٢٩١.
(٢) أخرجه مسلم (٢٠٠٤)، وأحمد ١/ ٢٤٠، وابن حبان (٥٣٨٤) وغيرهم.
(٣) أخرجه البخاري (٥٥٩٥)، ومسلم (١٩٩٥) وغيرهما.
(٤) لم أجده بعد بحث طويل.
(٥) فيه عدة أحاديث، منها حديث أبي سعيد الخدري أخرجه البخاري (١١٩٧)، ومسلم (٤١٦) وغيرهما.
(٦) في (د): [وشبه]، والمثبت من باقي النسخ.
(٧) أخرجه مسلم (٩٧٠).
(٨) فيه أحاديث، منها حديث عائشة أخرجه البخاري (١٣٣٠)، ومسلم (٥٣٠).
(٩) أخرجه مسلم (٩٦٩)، وأحمد ١/ ٨٧ وغيرهما من حديث عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه.
(١٠) أخرجه مسلم (٩٧٢)، وأحمد ٤/ ١٣٥ وغيرهما.
(١١) أخرجه أحمد ١/ ٢٢٩، وأبو داود (٣٢٣٦) وغيرهما، وفي إسناده أبو صالح باذام مولى أم هانئ وهو ضعيف.

لئلّا يكون ذلك ذريعة إلى اتّخاذها أوثاناً، وحرَّم ذلك على من قصد هذا ومن لم يقصده بل قصد خلافه سدّاً للذريعة.

السابع: أنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها[1]، وكان من حكمة ذلك أنهما وقت سجود الكفار للشمس، ففي ذلك تشبه بهم، ومشابهة الشيء لغيره ذريعة إلى أن يعطى بعض أحكامه، فقد يفضي ذلك إلى السجود للشمس أو أخذ بعض أحوال عابديها.

الثامن: أنه نهى ﷺ عن التشبّه بأهل الكتاب في أحاديث كثيرة مثل قوله ﷺ: «إِنَّ اليَهُودَ والنَّصَارَى لَا يَصْبَغُونَ فَخَالِفُوهُمْ»[2].

«إِنَّ اليَهُودَ لا يُصَلُّونَ فِي نِعَالِهِمْ فَخَالِفُوهُمْ»[3].

وقوله ﷺ في عاشوراء: «لَئِنْ عِشْتُ إِلَى قَابِلٍ لأَصُومَنَّ التَّاسِع»[4].

وقال في مواضع: «لا تَشَبَّهُوا بالأَعَاجِمِ»[5].

وقال فيما رواه الترمذي: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَشَبَّهَ بِغَيْرِنَا»[6].

حتى قال حذيفة بن اليمان وغيره: من تشبّه بقوم فهو منهم[7].

---

(١) فيه أحاديث، منها حديث أبي سعيد الخدري أخرجه البخاري (٥٨٦)، ومسلم (٨٢٧).

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٦٢)، ومسلم (٢١٠٣).

(٣) أخرجه أبو داود (٦٥٢).

(٤) أخرجه مسلم (١١٣٤)، وأبو داود (٢٤٤٥).

(٥) أخرجه البزار (٢٩٧٩) ـ كشف الأستار ـ وفي إسناده ضعف إلّا أن له شواهد تقوّيه.

(٦) أخرجه الترمذي (٢٦٩٥) وقال: «هذا حديث إسناده ضعيف، وروى ابن المبارك هذا الحديث عن ابن لهيعة فلم يرفعه» اهـ.

(٧) روي حديث حذيفة مرفوعاً وموقوفاً، أخرج المرفوع البزار ٧/٣٦٨ (٢٩٦٦) =

وما ذاك إلّا لأن المشابهة في بعض الهدي الظاهر توجب [المقاربة][(١)] ونوعاً من المناسبة يفضي إلى المشاركة في خصائصهم التي انفردوا بها عن المسلمين والعرب، وذاك يجرّ إلى فسادٍ عريض.

التاسع: أنه ﷺ نهى عن الجمع بين المرأة وعمّتها وبينها وبين خالتها[(٢)]، وقال: «إِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ»[(٣)].

حتى لو رضيت المرأة أن تنكح عليها أختها، كما رضيت بذلك أم حبيبة لمَّا طلبت من النبيّ ﷺ أن يتزوّج أختها [درّة][(٤)] لم يجز ذلك[(٥)]،

= ـ البحر الزخار ـ والطبراني في الأوسط ٨/ ١٧٩ (٨٣٢٧)، وقال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن هشام بن حسان إلا عليّ بن غراب ولا عن عليّ إلا عبد العزيز، تفرّد به محمد بن مرزوق» اهـ. وقال البزار: وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن حذيفة مسنداً إلّا من هذا الوجه، وقد رواه غير علي بن غراب عن هشام عن محمد عن أبي عبيدة عن أبيه موقوفاً اهـ. والخلاصة أن حديث حذيفة الموقوف أصح من المرفوع، وقد جاء الحديث مرفوعاً عن ابن عمر بسند جيد أخرجه أحمد ٣/ ٥٠، وأبو داود (٤٠٣١).

(١) في (ج)، (هـ): [المقارنة].

(٢) أخرجه البخاري (٥١٠٩)، ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة، وجاء الحديث عن جابر وابن عباس وغيرهما.

(٣) هذه الزيادة جاءت في حديث ابن عباس. أخرجه أحمد ١/ ٣٧٢، ٢١٧ والترمذي (١١٢٥)، وابن حبان (٤١٠٤)، وأبو داود (٢٠٦٧)، أخرجوه من طرق لم تأت هذه الزيادة إلا في طريق واحد، مما يدلّ على أن هذه الزيادة غير محفوظة، ويؤيّد هذا أن الحديث أصله في الصحيحين عن أبي هريرة، ولم تذكر فيه هذه الزيادة.

وروى أبو داود في المراسيل ص١٨٢ (٢٠٨) عن عيسى بن طلحة قال: «نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة».

(٤) ما بين القوسين في (د) فقط.

(٥) أخرجه البخاري (٥١٠١)، وأحمد ٦/ ٢٩١ وغيرهما.

وإن زعمتا أنهما لا يتباغضان بذلك، لأن الطباع تتغيّر، فتكون ذريعة إلى فعل المحرم من القطيعة.

وكذلك حرّم نكاح أكثر من أربع[1]؛ لأن الزيادة على ذلك ذريعة إلى الجور بينهنّ في القسم، وإن زعم أن به قوة على العدل بينهنّ مع الكثرة، وكذلك عند من زعم أن العلّة إفضاء ذلك إلى كثرة المؤونة المفضية إلى أكل الحرام من مال اليتامى وغيرهنّ، وقد بيَّن العلّة الأولى بقوله تعالى[2]: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ [النساء: ٣]، وهذا نصّ في اعتبار الذريعة.

العاشر: أن الله سبحانه حرّم خطبة المعتدة صريحاً، حتى حرّم ذلك في عدة الوفاء وإن كان المرجع في انقضائها ليس هو إلى المرأة، فإن إباحة الخطبة قد تجرّ إلى ما هو أكبر من ذلك.

الحادي عشر: أن الله سبحانه حرّم عقد النكاح في حال العدّة وفي حال الإحرام حسماً لمادة دواعي النكاح في هاتين الحالتين، ولهذا حرم التطيّب في هاتين الحالتين.

الثاني عشر: أن الله سبحانه اشترط للنكاح شروطاً زائدة على حقيقة العقد تقطع عنه شُبه بعض أنواع السفاح به، مثل اشتراط إعلانه إما بالشهادة أو بترك الكتمان أو بهما.

ومثل اشتراط الولي فيه، ومنع المرأة أن تَلِيَهُ، وندب إلى

---

(١) كما في حديث ابن عمر، أخرجه أحمد ٢/ ٤٤، والترمذي (١١٢٨)، وابن ماجه (١٩٥٣) وغيرهم.

(٢) باعتبار أن معنى: «ألا تعولوا» أي لا تجوروا، وهو مذهب عائشة وغيرها من الصحابة، ورجحه ابن كثير في تفسيره ١/ ٦٧٩.

إظهاره حتى استحبّ فيه الدف[1] والصوت والوليمة، وكان أصل ذلك في قوله تعالى: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ [النساء: ٢٤]، و ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ [النساء: ٢٥]، وإنما ذلك لأن في الإخلال بذلك ذريعة إلى وقوع السفاح بصورة النكاح، وزوال بعض مقاصد النكاح من جحد الفراش، ثم إنه ﷻ وكّد ذلك بأن جعل للنكاح حريماً من العدة يزيد على مقدار استبراء، وأثبت له أحكاماً من المصاهرة وحرمتها ومن الموارثة زائدة على مجرّد مقصود الاستمتاع، فعلم أن الشارع جعله سبباً وصلة بين الناس بمنزلة الرحم، كما جمع بينهما في قوله تعالى: ﴿نَسَبًا وَصِهْرًا﴾.

وهذه المقاصد تمنع اشتباهه بالسفاح، وتبيّن أن نكاح المحلل بالسفاح أشبه منه بالنكاح، حيث كانت هذه الخصائص [منتفية][2] فيه.

الثالث عشر: أن النبيّ ﷺ نهى أن يجمع الرجل بين سلف وبيع[3].

وهو حديث صحيح، ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صحّ، وإنما ذاك لأن اقتران أحدهما بالآخر ذريعة إلى أن يقرضه ألفاً ويبيعه سلعة تساوي ثمان مئة بألف أخرى، فيكون قد أعطاه ألفاً وسلعة بثمان مئة ليأخذ منه ألفين، وهذا هو معنى الرّبا.

ومن العجب أن بعض من أراد أن يحتجّ للبطلان في مسألة (مد عجوة) قال: إن من جوّزها جوَّز أن يبيع الرجل ألف دينار في منديل

---

(١) قيّده شيخ الإسلام فيما سبق بأنه خاص بالنساء.

(٢) في (د): [متيقنة] وهي تحريف لما أثبتناه.

(٣) سبق تخريجه ص٢٦٤.

بألف وخمس مئة دينار تبر، يقصد بذلك أن هذا ذريعة إلى الرّبا، وهذه علّة صحيحة في مسألة مد عجوة، لكن المحتجّ بها ممن يجوّز أن يقرضه ألفاً ويبيعه المنديل بخمس مئة، وهي بعينها الصورة التي نهى عنها النبيّ ﷺ والعلّة المتقدمة بعينها موجودة فيها، فكيف ينكر على غيره ما هو مرتكب له.

الرابع عشر: أن الآثار المتقدمة في العينة فيها ما يدلّ على المنع من عود السلعة إلى البائع وإن لم يتواطآ على الرّبا، وما ذاك إلّا سدّاً للذريعة.

الخامس عشر: أنه تقدم عن النبيّ ﷺ وأصحابه منع المقرض من قبول هدية المقترض إلّا أن يحسبها له، أو يكون قد جرى ذلك بينهما قبل القرض، وما ذاك إلا لئلا تتخذ ذريعة إلى تأخير الدين لأجل الهدية، فيكون ربا إذا استعاد ماله بعد أن أخذ فضلاً، وكذلك ما ذكر من منع الوالي والقاضي قبول الهدية ومنع الشافع قبول الهدية، فإن فتح هذا الباب ذريعة إلى فساد عريض في الولايات الشرعية.

السادس عشر: أن السنّة مضت بأنه ليس لقاتل من الميراث شيء[1]، إما القاتل عمداً كما قال مالك أو القاتل مباشرة كما قاله أبو حنيفة، على تفصيل لهم أو القاتل قتلاً مضموناً بقود أو دية أو كفارة، أو القاتل بغير حق أو القاتل مطلقاً كما هذه الأقوال في مذهب الشافعي وأحمد، وسواء قصد القاتل أن يتعجّل الميراث أو لم

---

(١) أخرجه مالك ٢/٨٦٧، وأحمد ١/٤٩، وأبو داود (٤٥٦٤)، وابن ماجه (٢٦٤٦) وغيرهم.

يقصده، فإن رعاية هذا القصد غير معتبرة في المنع وفاقاً، وما ذاك إلّا لأن توريث القاتل ذريعة إلى وقوع هذا الفعل، فسُدّت الذريعة بالمنع بالكلية مع ما فيه من عِلل أُخر.

السابع عشر: أن السابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار ورَّثوا المطلقة المبتوتة في مرض الموت، حيث يتّهم بقصد حرمانِها الميراث بلا تردّد، وإن لم يقصد الحرمان؛ لأن الطلاق ذريعة، وأما حيث لا يتهم ففيه خلاف معروف. مأخذ المورِّث في ذلك أن المرض أوجب تعلق حقها بماله فلا يُمكَّن من قطعه أو سدّ الباب بالكلية، وإن كان في أصل المسألة خلاف متأخّر عن إجماع السابقين.

الثامن عشر: أن الصحابة وعامّة الفقهاء اتّفقوا على قتل الجمع بالواحد، وإن كان قياس القصاص يمنع ذلك، لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء.

التاسع عشر: أن النبيّ ﷺ نهى عن إقامة الحدود بدار الحرب[1]، لئلا يكون ذلك ذريعة إلى اللّحاق بالكفار.

---

(١) أخرجه أحمد ٤/ ١٨١، وأبو داود (٤٤٠٨)، والترمذي (١٤٥٠)، والنسائي (٤٩٧٩)، والدارمي (٣/ ١٦١٨) (٢٥٣٤) وإسناده ضعيف، وحكاه ابن قدامة إجماع الصحابة ﷺ، وهذا الإجماع فيه نظر عندي لأمرين، الأول: أن الترمذي قال بعد روايته الحديث: «والعمل على هذا عند بعض أهل العلم منهم الأوزاعي»، وقد عُلم من طريقة الترمذي العناية بأقوال الصحابة وحكايتها عنهم، فكيف ينسب هذا القول إلى بعض أهل العلم وهو إجماع الصحابة؟! الأمر الثاني: أن الآثار التي في الباب عن الصحابة ﷺ بعضها صحيح، وبعضها ضعيف فصح عن حذيفة أخرجه سعيد بن منصور (٢٥٠١)، وروي ضعيفاً عن عمر وأبي الدرداء كلاهما عند سعيد بن منصور (٢٥٠٠) (٢٤٩٩)، وإقامة الحدّ على الغزاة هي مذهب مالك والشافعي وأبي ثور =

العشرون: أن النبيّ ﷺ نهى عن تقدم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون صوماً كان يصومه أحدكم فليصمه[1].

ونهى عن صوم يوم الشكّ[2] إمّا مع كون طلوع الهلال مرجوحاً وهو حال الصحو، وإما سواء كان راجحاً أو مرجوحاً أو مساوياً على ما فيه من الخلاف المشهور، وما ذاك إلّا لئلا يتّخذ ذريعة إلى أن يُلْحَق بالفرض ما ليس منه.

وكذلك حرّم [صوم اليوم][3] الذي يلي آخر الصوم وهو يوم العيد[4]، وعلّل بأنه يوم فطركم من صومكم تمييزاً لوقت العبادة عن غيره، لئلا يفضي الصوم المتواصل إلى التساوي، وراعى هذا المقصود في استحباب تعجيل الفطور وتأخير السحور[5] واستحباب الأكل يوم الفطر قبل الصلاة[6].

وكذلك ندب إلى تمييز فرض الصلاة عن نفلها وعن غيرها، فكره للإمام أن يتطوّع في مكانه وأن يستديم استقبال القبلة، وندب المأموم إلى هذا التمييز، ومن جملة فوائد ذلك سدّ الباب الذي قد يفضي إلى الزيادة في الفرائض.

= وابن المنذر ولم يكونوا ليخالفوا إجماع الصحابة ﷺ، والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري (١٩١٤)، ومسلم (١٠٨٢) وغيرهما.

(٢) أخرجه البخاري معلقاً مجزوماً به في الصيام باب (١١)، وأبو داود (٢٣٣٤)، والترمذي (٦٨٦)، والنسائي (٢١٨٨).

(٣) في (أ)، (د): [الصوم].

(٤) أخرجه البخاري (١٩٩٠)، ومسلم (١١٣٧).

(٥) أخرجه البخاري (١٩٥٧)، ومسلم (١٠٩٨) وغيرهما.

(٦) أخرجه البخاري (٩٥٣)، والترمذي (٥٤٣).

الحادي والعشرون: أنه ﷺ كره الصلاة إلى ما قد عُبد من دون الله تعالى، وأحبّ لمن صلّى إلى عود أو عمود ونحوه أن يجعله على أحد حاجبيه ولا يصمد له صمداً[1]، قطعاً لذريعة التشبّه بالسجود لغير الله تعالى.

الثاني والعشرون: أنه سبحانه منع المسلمين من أن يقولوا للنبيّ ﷺ: راعنا؛ مع قصدهم الصالح، لئلا تتّخذه اليهود ذريعة إلى سبّ النبيّ ﷺ ولئلا يتشبّه بهم، ولئلا يُخاطب بلفظ يحتمل معنى فاسداً.

الثالث والعشرون: أنه أوجب الشفعة[2] لما فيها من رفع الشركة، وما ذاك إلا لما يفضي إليه من المعاصي المعلّقة بالشركة والقسمة سَدّاً لهذه المفسدة بحسب الإمكان.

الرابع والعشرون: أن الله سبحانه أمر رسوله ﷺ أن يحكم بالظاهر[3] مع إمكان أن يُوحي إليه الباطن، وأمره أن يسوي في الدعاوي بين العدل والفاسق[4]، وأن لا يقبل شهادة ظنين في قرابة[5]، وإن وثق بتقواه، حتى لم يجز للحاكم أن يحكم بعلمه عند أكثر الفقهاء لينضبط طريق الحكم، فإن التمييز بين الخصوم والشهود يدخل فيه من الجهل والظلم ما لا يزول إلا بحسم هذه المادة، وإن

---

(١) أخرجه أحمد ٦/ ٤، وأبو داود (٦٩٣)، والطبراني في الكبير ٢٠/ ٦١٠ وإسناده ضعيف جداً.

(٢) أخرجه البخاري (٢٢١٣)، ومسلم (١٦٠٨) وغيرهما.

(٣) أخرجه البخاري (٢٤٥٨)، ومسلم (١٧١٣) وغيرهما.

(٤) أخرجه البيهقي ١٠/ ١٣٥.

(٥) أخرجه الترمذي (٢٢٩٨)، والبيهقي ١٠/ ١٥٥.

أفضت في آحاد الصور إلى الحكم لغير المحق، فإن فساد ذلك قليل إذا لم يُتَعمد في جنب فساد الحكم بغير طريق مضبوط من قرائن أو فراسة أو صلاح خصم أو غير ذلك، وإن كان قد يقع بهذا صلاح قليل مغمور بفساد كثير.

الخامس والعشرون: أن الله ﷻ منع رسوله ﷺ لما كان بمكّة من الجهر بالقرآن حيث كان المشركون يَسمَعُونه، فيسبّون القرآن ومن أنزله ومن أنزل عليه ومن جاء به.

السادس والعشرون: أن الله ﷻ أوجب إقامة الحدود سدّاً للتذرّع إلى المعاصي إذا لم يكن عليها زاجر، وإن كانت العقوبات من جنس الشرّ، ولهذا لم تشرع الحدود إلا في معصية تتقاضاها الطباع كالزّنا والشرب والسرقة والقذف، دون أكل الميتة والرمي بالكفر ونحو ذلك، فإنه اكتفي فيه بالتعزير، ثم إنه أوجب على السلطان إقامة الحدّ إذا رفعت إليه الجريمة، وإن تاب العاصي عند ذلك، وإن غلب على ظنّه أنه لا يعودُ إليها، لئلا يفضي ترك الحد بهذا السبب إلى تعطيل الحدود، مع العلم أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

السابع والعشرون: أنه ﷺ سنّ الاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى وفي الجمعة والعيدين والاستسقاء وفي صلاة الخوف وغير ذلك، مع كون إمامين في صلاة الخوف أقربَ إلى حصول الصلاة الأصلية، لما في التفريق من خوف تفرّق القلوب وتشتّت الهمم.

ثم إن محافظة الشارع على قاعدة الاعتصام بالجماعة وصلاح ذات البَيْن وزجره عما قد يفضي إلى صدّ ذلك في جميع التصرفات لا يكاد ينضبط، وكل ذلك شرع لوسائل الألفة وهي من الأفعال، وزجر عن ذرائع الفرقة، وهي من الأفعال أيضاً.

الثامن والعشرون: أن السنّة مضت بكراهة إفراد رجب بالصوم[1] وكراهة إفراد يوم الجمعة[2]، وجاء عن السلف ما يدلّ على كراهة صوم أيام أعياد الكفار، وإن كان الصوم في نفسه عملاً صالحاً، لئلّا يكون ذريعة إلى مشابهة الكفار وتعظيم الشيء تعظيماً غير مشروع.

التاسع والعشرون: أن الشروط المضروبة على أهل الذمّة تضمّنت تمييزهم عن المسلمين في اللّباس والشعور والمراكب وغيرها، لئلا تفضي مشابهتهم إلى أن يعامل الكافر معاملة المسلم.

الثلاثون: أن النبيّ ﷺ أمر الذي أرسل معه هدية إذا عطب شيء منه دون المحل؛ أن ينحره ويَصبغ نعله التي قُلّد به بدمه، ويخلي بينه وبين الناس، ونهاه أن يأكل منه هو أو أحد من أهل رفقته[3].

قالوا: وسبب ذلك أنه إذا جاز له أن يأكل أو يطعم أهل رفقته قبل بلوغ المحل، فربما دعته نفسُه إلى أن يقصر في علفها وحفظها مما يؤذيها لحصول غرضه بِعَطَبِها دون المحل، كحصوله ببلوغها المحل من الأكل والإهداء، فإذا أَيِسَ من حصول غرضه في عطبها كان ذلك أدعى إلى إبلاغها المحل، وأحسم لمادة هذا الفساد، وهذا من ألطف سدّ الذرائع.

والكلام في سدّ الذرائع واسع لا يكاد ينضبط، ولم نذكر من شواهد هذا الأصل إلا ما هو متفق عليه أو منصوص عليه أو مأثور عن الصدر الأول شائع عنهم؛ إذ الفروع المختلف فيها يحتجّ لها بهذه

---

(١) أخرجه ابن ماجه (١٧٤٣)، وإسناده ضعيف.

(٢) أخرجه البخاري (١٩٨٥)، ومسلم (١١٤٤).

(٣) أخرجه مسلم (١٣٢٥)، وأبو داود (١٧٦٣).

الأصول، لا يحتجّ بها، ولم نذكر الحيل التي يقصد بها الحرام كاحتيال اليهود، ولا ما كان وسيلة إلى مفسدة ليست هي فعلاً محرماً وإن أفضت إليه، كما فعل من استشهد للذرائع، فإن هذا يوجب أن تدخل عامة المحرمات في الذرائع، وهذا وإن كان صحيحاً من وجه فليس هو المقصود هنا.

ثم هذه الأحكام في بعضها حِكَمٌ أخرى غير ما ذكرناه من الذرائع، وإنما قصدنا أن الذرائع مما اعتبرها الشارع إما مفردة أو مع غيرها، فإذا كان الشيء الذي قد يكون ذريعة إلى الفعل المحرم إما بأن يقصد به المحرم أو بأن لا يقصد به؛ يحرمه الشارع بحسب الإمكان ما لم يُعارض ذلك مصلحة توجب حلّهُ أو وجوبه، فنفس التذرّع إلى المحرمات بالاحتيال أولى أن يكون حراماً، وأولى بإبطال ما يمكن إبطاله منه إذا عُرف قصد فاعله، وأولى بأن لا يُعان صاحبه عليه، وهذا بيّن لمن تأمّله، والله الهادي إلى سواء الصّراط.

واعلم أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع سدّ الطريق إلى ذلك المحرَّم بكل طريق، والمحتال يريد أن يتوسّل إليه، ولهذا لما اعتبر الشارع في البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطاً سدّ ببعضها التذرّع إلى الرّبا والزّنا وكمّل بها مقصود العقود، لم يمكن المحتال الخروج عنها في الظاهر، فإذا أراد الاحتيال ببعض هذه العقود على ما منع الشارع منه؛ أتى بها مع حيلة أخرى توصله بزعمه إلى نفس ذلك الشيء الذي سدّ الشارع ذريعته، فلا يبقى لتلك الشروط التي يأتي بها فائدة ولا حقيقة، بل يبقى بمنزلة العبث واللّعب وتطويل الطريق إلى المقصود من غير فائدة.

ولهذا تجد الصحيحَ الفطرة لا يحافظ على تلك الشروط لرؤيته

أن مقصود الشروط تحقيق حكم ما شُرطت له والمنع من شيء آخر، وهو إنما قصده ذاك الآخر لا ما شُرطت له، ولهذا يكون إتيانهم بالمحرَّم الظاهر أنفع لهم وأقلّ ضرراً عليهم من الإتيان بالحيلة لو كان مقصودهم مباحاً، فعلم أن مقصودهم مُحرَّم. مثال ذلك أن من كان مقصوده أخذ ألف بألف ومئتين؛ فأَخْذُها على وجه الرّبا الظاهر أنفع له من المعاملة الربوية، فإنه يأخذ ألفاً ويبقى في ذمّته ألف ومئتان، وإذا اشترى منه سلعة ثم باعها لثالث يعيدها للأوّل أو لا يعيدها، فإنه في الغالب يزداد تعبه وعمله وتنقص نفقته، فإنه يذهب بعض المال أجرة الدلال وبعضه من إعطاء الثالث المعين أو من خازنها إذا بيعت، فلا تسلم له الألف المقصودة مع المعاملة الربوية كما تسلم له مع الرّبا الظاهر، فيكون الرّبا الظاهر أنفع لهم من هذه الحيل، والشارع حكيم رحيم، لا يحرم ما ينفع ويبيح ما هو أقلّ نفعاً، ولا يحرم ما فيه ضرر، ويبيح ما هو أكثر ضرراً منه، فإذا كان قد حرّم الربا الظاهر فتحريمه لهذه المعاملات أشدّ، ولو قدر أنه أباحها لكانت إباحته للربا الظاهر أولى، ولهذا كل من يحافظ على الشروط الظاهرة من المحتالين كان ضرره أشدّ.

ولهذا نجد المحتالين على الرّبا وعلى حِل المطلقة وعلى حِلّ اليمين [لا يتمسّكون][1] بشروط البيع والنكاح والخلع، لعدم فائدة تتعلق لهم بذلك، ولتعلق رغبتهم بما منعوا منه من الرّبا وَعَود المرأة إلى زوجها وإسقاط اليمين المعقودة، واعتبر هذا بالشفعة، فإن الشارع أباح انتزاع الشقص من مشتريه وهو لا يخرج الملك من مالكه بقيمته أو بغير قيمته إلا لمصلحة راجحة، وكانت المصلحة هنا تكميل العقار

---

(١) في (أ)، (ز): [لا يهتبلون].

للشريك، فإنه بذلك يزول ضرر الشركة والقسمة، وليس في هذا التكميل ضرر على الشريك البائع؛ لأن مقصوده من الثمن يحصل بأخذه من المشتري الشريك أو الأجنبي والذي يحتال لإسقاطها، بأن يكون البائع غرضه بيعه للأجنبي دون الشريك، إما إضراراً للشريك أو نفعاً للأجنبي، أليس هو مناقضاً لمقصود الشارع مضاداً له في حكمه؟ فالشارع يقول: لا يحلّ له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن شاء أخذ وإن شاء ترك، وهذا يقول: لا تلتفت إلى الشريك وأعطه لمن شئت، ثم إذا كان الثمن مثلاً ألف درهم فعاقده على ألفين، وقبض منه تسع مئة وصارفه عن الألف والمئة بعشرة دنانير، فأعطاه تسعة مئة وعشرة دنانير، فتعذّر على الشريك الأخذ، أليس عين مقصود الشارع فوته؟ مع إظهاره أنه إنما فعل ما أذن الشارع فيه، وهذا بيِّن لمن تأمّله.

واعلم أن المقصود هنا بيان تحريم الحيل، وأن صاحبها متعرّض لسخط الله سبحانه وأليم عقابه، ويترتّب على ذلك أن يُنقض على صاحبها مقصوده منها بحسب الإمكان، وذلك في كل حيلة بحسبها فلا يخلو الاحتيال أن يكون من واحد أو من اثنين فأكثر.

فإن كان الاحتيال من اثنين فأكثر، فإن كانا عقدا بيعين تواطآ عليهما تحيّلاً إلى الربا كما في العينة؛ حُكم بفساد ذينك العقدين، ويرد إلى الأول رأس ماله كما ذكرت عائشة أُمّ المؤمنين ﵂ لأم ولد زيد بن أرقم[1]، وكان بمنزلة المقبوض بعقد ربا لا يحلّ الانتفاع به، بل يجب ردّه إن كان باقياً، وبدله إن كان فانياً، وكذلك إن جمعا بين بيع وقرض أو إجارة وقرض أو مضاربة أو شركة أو مساقاة أو مزارعة

---

(١) سبق تخريجه ص٧٧.

مع قرض، حُكم بفسادهما، فيجب أن يرد عليه بدل ماله فيما جعلاه قرضاً، والعقد الآخر فاسد، حكمه حكم العقود الفاسدة، وكذلك إن كان نكاحاً تواطآ عليه كان نكاحاً فاسداً له حكم الأنكحة الفاسدة، وكذلك إذا تواطآ على بيع أو هبة لإسقاط الزكاة أو على هبة لتصحيح نكاح فاسد أو وقف فاسد مثل أن تريد مواقعة مملوكها، فتواطئ رجلاً على أن تهبه العبد فيزوّجها به، ثم يهبها إياه لينفسخ النكاح، فإن هذا البيع والهبة فاسدان في جميع الأحكام.

وإن كان الاحتيال من واحد، فإن كانت حيلة يستقل بها لم يحصل بها غرضه، فإن كانت [عقداً فاسداً][1]، مثل أن يهب لابنه هبةً يريد أن يرجع فيها، لئلا تجب عليه الزكاة، فإن وجود هذه الهبة كعدمها ليست هبةً في شيء من الأحكام، لكن إن ظهر المقصود ترتّب الحكم عليه ظاهراً وباطناً، وإلا بقيت فاسدة في الباطن فقط، وإن كانت حيلة لا يستقلّ بها مثل أن ينوي التحليل ولا يظهره للزوجة أو يرتجع المرأة ضراراً بها، أو يهب ماله ضِراراً لورثته ونحو ذلك، كانت هذه العقود بالنسبة إليه وإلى من علم غرضه باطلة، فلا يحلّ له وطء المرأة ولا يرثها إن ماتت، وإذا علم الموهوب له أو الموصى له غرضه لم يحصل له الملك في الباطن، فلا يحلّ الانتفاع به، بل يجب ردّه إلى مستحقّيه لولا العقد المحتال به، وأما بالنسبة إلى العاقد الآخر الذي لم يعلم فإنه صحيح يفيد مقصود العقود الصحيحة، ولهذا نظائر في الشريعة كثيرة.

وإن كانت الحيلة له وعليه كطلاق المريض صُحح الطلاق من

---

(١) في (ب)، (هـ)، (د): [عقدان كان عقداً]، وفي (ج): [كانت عقداً كان عقداً] والمثبت من (أ)، (ز).

جهة أنه أزال ملكه، ولم يُصحح من حيث إنه يمنع الإرث، فإنه إنما مُنع من قطع الإرث، لا من إزالة ملك البضع.

وأما إن كانت الحيلة فعلاً يفضي إلى غرض له، مثل أن يسافر في الصيف ليتأخر عنه الصوم إلى الشتاء لم يحصل غرضه، بل يجب عليه الصوم في هذا السفر.

وإن كان يفضي إلى سقوط حق غيره مثل من يطأ امرأة أبيه أو ابنه لينفسخ نكاحه، أو مثل أن [تباشر المرأة ابن زوجها أو أباه][(١)] عند من يرى ذلك محرماً، فهذه الحيلة بمنزلة الإتلاف للملك بقتل أو غصب لا يمكن إبطالها؛ لأن حرمة المرأة بهذا السبب حقّ لله يترتّب عليه فسخ النكاح ضمناً، والأفعال الموجبة للتحريم لا يعتبر لها العقل فضلاً عن القصد، وصار هذا بمنزلة أن يحتال على نجاسة دهنه أو خلّه أو دبسه بأن يلقى فيه نجاسة، فإن نجاسة المائعات بالمخالطة وتحريم المصاهرة بالمباشرة أحكام تثبت بأمور حسية لا ترفع الأحكام مع وجود تلك الأسباب.

لكن هذا يقوي قول من يقول: إن الفعل المحرم لا ينشر حرمة المصاهرة، وقد اختلف أيضاً هل يشترط فيه العلم والقصد؟ فلو قَبَّلَ من لا يعلم أنها بنت امرأته، بل يظن أنها امرأته، فظهر أنها بنتها هل تحرم عليه الزوجة؟ فيه نزاع، فمن اعتبر القصد في ذلك فله تبطيل الحيلة، وأما تنجيس المائعات فهو من باب إفساد المال الذي يوجب الضمان على المفسد، فلا يتضرّر المالك حينئذ.

---

(١) في (أ)، (ز) كتب: [ساشر] بدون نقط، وفي (ب)، (جـ)، (د)، (هـ): [يباشر المرأة ابن زوجها أو أباه].

وإن كانت الحيلة فعلاً يفضي إلى تحليل له [أو لغيره][(١)] مثل أن يقتل رجلاً ليتزوّج امرأته أو ليتزوّجها صديق له، فهنا تحل المرأة لغير من قصد تزوّجها به، فإنها بالنسبة إليه كما لو قُتل الزوج لمعنى فيه، وأما الذي قصد بالقتل أن يتزوج المرأة إما بمواطأتها أو غير مواطأتها، فهذا يشبه من بعض الوجوه ما لو خلل الخمر بنقلها من موضع إلى موضع من غير أن يلقي فيها شيئاً، فإن التخليل لما حصل بفعلٍ محرَّم اختلف فيه، والصحيح أنها لا تطهر، وإن كانت لو تخلّلت بفعل الله حلَّت، وكذلك هذا الرجل لو مات بدون هذا القصد حلّت، فإذا قتله لهذا القصد أمكن أن تحرم عليه مع حلّها لغيره، ويشبه هذا الحلال إذا صاد الصيد وذبحه لحرام، فإنه يحرم على ذلك المحرم ويحلّ للحلال.

ومما يؤيّد هذا أن القاتل يُمْنَعُ الإرث ولم يُمْنَعْهُ غَيْرُهُ من الورثة، لكن لما كان مال الرجل تتطلّع إليه نفوسُ الورثة كان القتل مما يقصد به المال، بخلاف الزوجة، فإن ذلك لا يكاد يقصد، إذ التفات الرجل إلى امرأة غيره بالنسبة إلى التفات الوارث إلى مال الموروث قليل، وكونه يقتله ليتزوّجها أقلّ، فلذلك لم يشرع أن كل من قتل رجلاً حرمت عليه امرأته كما يُمْنَعُ ميراثه، فإذا قصد التزوّج فقد وجدت حقيقة الحكمة فيه، فيعاقب بنقيض قصده، وأكثر ما يقال في ردّ هذا، أنَّ الأفعال المحرّمة لحق الله سبحانه وتعالى لا [تفيد][(٢)] الحل كذبح الصيد وتخليل الخمر والتذكية في غير المحلّ، أما

---

(١) في (أ)، (ب)، (هـ)، (ج)، (ز): [ولغيره]، والمثبت من (د)، وهو الصواب بدلالة المثال الذي سيذكره شيخ الإسلام رحمه الله.

(٢) في (أ): [نقبل] ولعلها: [تقبل]، والمثبت من باقي النسخ.

المحرم لحقّ آدمي كذبح المغصوب، فإنه يفيد الحل، أو يقال: إن الفعل المشروع لثبوت الحكم يشترط فيه وقوعه على الوجه المشروع كالذكاة، والقتلُ لم يُشْرع لحل المرأة، وإنما انقضاء النكاح بانقضاء الأجل، فحصل الحلّ ضمناً وتبعاً.

ويمكن أن يقال في جواب هذا: إنَّ قتل الآدمي حرام لحقّ الله سبحانه وحقّ الآدمي، ألا ترى أنه لا يستباح بالإباحة، بخلاف ذبح المغصوب فإنه إنما حرم لمحض حق الآدمي، فإنه لو أباحه حل، وفي الحقيقة فالمحرم هناك إنما هو تفويت المالية على المالك لا إزهاق الروح.

ثم يقال: قد اختلف في الذبح بآلة مغصوبة، وقد ذكر فيه عن الإمام أحمد روايتان، وكذلك اختلف العلماء في ذبح المغصوب، وإن كان المعروف عندنا أنه ذكي، كما قد نصّ عليه الإمام أحمد، وفيه حديث رافع بن خديج المشهور في ذبح الغنم المنهوبة[1]، والحديث الآخر أن المرأة التي أضافت النبيّ ﷺ لما ذبحت له الشاة التي أخذتها بدون إذن أهلها، قال: «إنَّ هَذِهِ الشَّاةَ تُخْبِرُني أنَّها ذُبِحَتْ بِدُونِ إِذْنِ أَهْلِهَا»، فقصت عليه القصَّة، فقال: «أَطْعِمُوها الأَسَارَى»[2].

وهذا دليل على أن المذبوح بغير إذن أهله يمنع منه المذبوح له دون غيره، كما أن الصيد إذا ذبحه الحلال لحرام حرم على الحرام دون الحلال.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٧٠٥).

(٢) أخرجه أحمد ٥/ ٢٩٣، وأبو داود (٣٣٣٢)، والدارقطني ٤/ ٢٨٥، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٣٠٠٥)، والبيهقي ٥/ ٣٣٥.

وقد نقل صالح عن أبيه قال: لو أن رجلاً سرق شاة فذبحها؟ قال: لا يحل أكلها ـ يعني له ـ قلت لأبي: فإن ردّها على صاحبها؟ قال: تؤكل.

فهذه الرواية قد يؤخذ منها أنها حرام على الذابح مطلقاً، لأنه لو قصد التحريم من جهة أن المالك لم يأذن له في الأكل لم يخص الذابح بالتحريم.

فهذا القول الذي دلّ عليه الحديث في الحقيقة حجة لتحريم مثل هذه المرأة على القاتل ليتزوّجها دون غيره بطريق الأولى.

فتلخّص أن الحيل نوعان: أقوال وأفعال، والأقوال يشترط لثبوت أحكامها العقل، ويعتبر فيها القصد، وتكون صحيحة تارة، وهو ما ترتّب أثره عليه فأفاد حكمه، وفاسدة أخرى، وهو ما لم يكن كذلك، ثم ما ثبت حكمه: منه ما يمكن فسخه ورفعه بعد وقوعه كالبيع والنكاح، ومنه ما لا يمكن رفعه بعد وقوعه كالعتق والطلاق، مع أن في ذلك نزاعاً، ولو دفع عوض الكتابة وكان معيباً عتق، فإن ردّه بالعيب انفسخ العتق في مذهب الشافعي ولم ينفسخ في مذهب أبي حنيفة ومالك، وفي مذهب أحمد قولان لأصحابه.

فهذا الضرب إذا قصد به الاحتيال على فعل محرم أو إسقاط واجب أمكن إبطاله إما من جميع الوجوه، وإما من الوجه الذي يبطل به مقصود المحتال بحيث لا يترتب عليه حكمه المحتال عليه، كما حكم به أصحاب رسول الله ﷺ في طلاق الفَارِّ، وكما يحكم به في الإقرار الذي يتضمّن حقاً للمقرّ وعليه، وكما يحكم به فيمن اشترى عبداً يعترف بأنه حُرٌّ.

وأمّا الأفعال فإن اقتضت الرخصة للمحتال لم يحصل كالسفر للقصر والفطر، وإن اقتضت تحريماً على الغير، فإنه قد يقع، ويكون بمنزلة إتلاف النفس والمال، وإن اقتضت حلاً عاماً إما بنفسها أو بواسِطَةِ زوال الملك، فهذه مسألة القتل وذبح الصيد للحلال وذبح المغصوب للغاصب.

وبالجملة إذا قصد بالفعل استباحة محرم لم يحلّ له، وإن قصد إزالة ملك الغير ليحل له، فالأقيس أن لا يحل له أيضاً وإن حلّ لغيره.

وهنا مسائل كثيرة لا يمكن ذكرها هنا.

وقد دخل في القسم الأول احتيال المرأة على فسخ النكاح بالردَّة، فهي لا تمشي غالباً إلا عند من يقول: إن الفرقة [تتنجز][1] بنفس الرِّدَّة أو يقول بأنها لا تقتل، فالواجب في مثل هذه الحيلة أن لا ينفسخ بها النكاح، وإذا ثبت عند القاضي أنها إنما ارتدت، لذلك لم يفرق بينهما وتكون مرتدة من حيث العقوبة والقتل غير مرتدّة من جهة فساد النكاح، حتى لو فرض أنها توفيت أو قتلت قبل الرجوع استحقّ الميراث، لكن لا يجوز له وطؤها في حال الردَّة، فإن الزوجة قد يحرم وطؤها بأسباب من جهتها كما لو مكّنت ابنه من وطئها أو أحرمت، لكن لو ثبت أنها ارتدّت ثم أقرّت أنها إنما ارتدت لفسخ النكاح لم يقبل هذا، لا سيما إذا كان قد يجعل هذا ذريعة إلى عود نكاح كل مرتدة بأن تلقّن أني إنما ارتددت للفسخ؛ ولأنها متهمة في ذلك، ولأن الأصل أنها مرتدة في جميع الأحكام.

---

(١) في (أ): [تنجر] بنقط التاء والجيم فقط ولعلها: [تنجز]، وفي (جـ)، (هـ): [تنتجز]، والمثبت من (ب)، (د)، (ز).

نبّهنا على هذا القدر من إبطال الحيل، والكلام في التفاصيل ليس هذا موضعه، وربما جاء شيء منه على خلاف قياس التصرّفات المباحة كما قيل لشريح: إنك قد أحدثت في القضاء؟ قال: أحدثوا فأحدثنا، وهذا القدر أنموذج منه يستدلّ به على غيره.

والكلام في إبطال الحيل باب واسع يحتمل كتاباً كبيراً يُبَيَّنُ فيه أنواعها وأدلّة كل نوع، ويُسْتَوْفَى ما في ذلك من الأدلّة والأحكام، ولم يكن قصدنا الأول هنا إلّا التنبيه على إبطالها بإشارة تمهد القاعدة لمسألة التحليل.

وقد استدلّ عليه البخاري وغيره بقوله ﷺ: «لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ»[1].

فإن هذا النهي يعمّ ما قبل الحول وبعده، وبقوله ﷺ في الطاعون: «وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَاراً مِنْهُ»[2].

فإذا كان قد نهى عن الفرار من قدر الله ﷻ إذا نزل بالعبد رِضىً بقضاء الله سبحانه وتسليماً لحكمه، فكيف بالفرار من أمره ودينه إذا نزل بالعبد.

وبأنه ﷺ نهى عن منع فضل الماء ليمنع به الكلأ[3].

فعلم أن الشيء الذي هو في نفسه مقصود غير محرَّم، إذا قُصِد به أمرٌ محرَّم صار محرماً.

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٥٠) وغيره.

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٢٩)، ومسلم (٢٢١٩)، وأحمد ١/ ١٧٥.

(٣) أخرجه البخاري (٢٣٥٣)، ومسلم (١٥٦٦)، وأحمد ٣/ ٣٥٦.

وقد تقدم أن من جملة ما استدلّ به أحمد على إبطال الحيل لعنه المحلِّل والمحلَّل له، وهو من أقوى الأدلّة على بطلان الحيل عموماً، كما أن إبطال الحيل يدلّ عليه، لكن لم نذكره هنا في أدلّة الحيل؛ لأن القصد أن يستدلّ ببطلان الحيل على بطلان التحليل بغير أدلّة التحليل الخاصة، فلو استدللنا هنا على بطلان الحيل بما دلّ على بطلان التحليل، ثم استدللنا ببطلان الحيل على بطلان التحليل لكان تطويلاً وتكريراً وحشواً والله ﷻ أعلم وأحكم.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه من الدلائل على بطلان الحيل معارض بما يدلّ على جوازها، وهو قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿٤٤﴾﴾ [صٓ]، فقد أذن الله سبحانه لنبيّه أيوب عليه السلام أن يتحلّل من يمينه بالضرب بالضغث، وقد كان في ظاهر الأمر عليه أن يضرب ضربات متفرّقة، وهذا نوع من الحيلة، فنحن نقيس سائر الباب على هذا[1].

قلنا أولاً: ليس هذا مما نحن فيه، فإن الفقهاء في موجب هذه اليمين في شرعنا عند الإطلاق على قولين[2]:

أحدهما: قول من يقول: موجبها الضرب مجموعاً أو مفرقاً، ثم منهم من يشترط مع الجمع الوصول إلى المضروب، فعلى هذا تكون

---

(١) ذكر هذا الاعتراض ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين ٣/ ٢٢١، ثم ذكر جوابه مصدّراً له بقوله: قال شيخنا، ثم ذكر كلام شيخ الإسلام هنا إلا أنه أضاف عليه زيادات توضيحية في أثناء الكلام ليست في النسخ الخطية، وهي كما قلت إضافات للتوضيح.

(٢) بعده في إعلام الموقعين ٣/ ٢٢١: يعني إذا حلف ليضربنَّ عبده أو امرأته مائة ضربة.

هذه الفتيا موجب هذا اللفظ عند الإطلاق، وليس هذا بحيلة، إنما الحيلة أن يُصرف اللفظ عن موجبه عند الإطلاق.

الثاني: أن موجبه [الضرب المفرَّق][1]، فإذا كان هذا موجب شرعنا لم يصح الاحتجاج علينا بما يخالف شرعنا؛ لأن شرع من قبلنا إنما يكون شرعاً لنا إذا لم يجئ شرعنا بخلافه.

وقلنا ثانياً: من تأمّل الآية علم أن هذه الفتيا خاصة الحكم، فإنها لو كانت عامّةً في حق كل أحد لم يخف على نبيّ كريم موجب يمينه، ولم يكن في اقتصاصها علينا كبير عبرة، فإنما يقص ما خرج عن نظائره ليعتبر به، أمّا ما كان مقتضى العادة والقياس فلا يُقَصُّ؛ ولأنه قد قال عقب هذه الفتيا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا﴾ [صَ: ٤٤]، وهذه الجملة خرجت مخرج التعليل كما في نظائرها، فعلم أن الله سبحانه إنما أفتاه بهذا؛ جزاء له على صبره تخفيفاً عنه ورحمةً به، لا أن هذا مُوجَبُ هذا اليمين.

وقلنا ثالثاً: معلوم أن الله تعالى إنما أفتاه بهذا لئلا يحنث كما أخبر الله سبحانه، وكما قد نقل أهل التفسير أنه كان قد حلف لئن شفاه الله سبحانه ليضربنها مئة سوط، لما تمثل لها الشيطان وأمرها بنوع من الشرك لم تتفطن له لتأمر به أيوب.

وهذا يدلّ على أن كفارة الأيمان لم تكن مشروعة في تلك الشريعة، بل ليس في اليمين إلّا البرّ أو الحنث كما هو في النذر نذر التبرّر في شريعتنا، وكما قالت عائشة رضي الله عنها: كان أبو بكر لا يحنث في

---

(١) في إعلام الموقعين ٣/ ٢٢٢: [الضرب المعروف] والمثبت من النسخ الخطية، وانظر المغني ١٣/ ٦١١.

يمينه حتى أنزل الله كفارة اليمين[1].

فعلم أنها لم تكن مشروعة في أوّل الإسلام، وإذا كان كذلك فصار كأنه قد نذر ضربها، وهو نذر لا يجب الوفاء به لما فيه من الضرر عليها، ولا يغني عنه كفارة يمين؛ لأن تكفير النذر فرع تكفير اليمين، فإذا لم يكن هذا مشروعاً فذاك أولى، والواجب بالنذر يحتذى به حذو الواجب بالشرع، فإذا كان الضرب الواجب بالشرع في الحدّ يجب تفريقه إذا كان المضروب صحيحاً، ويضرب بعثكول النخل ونحوها إذا كان مريضاً ميؤوساً منه عند الجماعة أو مريضاً على الإطلاق عند بعضهم كما جاءت بذلك السنّة[2] عن رسول الله ﷺ، جاز أن يقام الواجب بالنذر مقام ذلك، وقد كانت امرأة أيوب امرأة ضعيفة وكريمة على ربّها، فخفّف عنها الواجب بالنذر بجمع الضربات كما يخفّف عن المريض ونحوه، ألا ترى أن السنّة قد جاءت فيمن نذر الصدقة بجميع ماله أنه يجزئه الثلث[3]، أقام في النذر الثلث مقام

---

(١) أخرجه البخاري (٦٦٢١).

(٢) أخرجه أحمد ٥/ ٢٢٢، وأبو داود (٤٤٧٢)، وابن ماجه (٢٥٧٤) وغيرهم عن أبي أُمامة.

(٣) جاء في حديث كعب بن مالك رضي الله عنه الذي أخرجه البخاري (٤٤١٨)، ومسلم (٢٧٦٩) أنه قال: إن من توبتي... وأن أنخلع من مالي كله صدقة... فقال رسول الله ﷺ: «أمسك عليك بعض مالك»...، وفي رواية أبي داود (٣٣٢١): «قلت فثلثه؟ قال: نعم...».
وفي حديث أبي لبابة الذي أشار إليه المؤلف أنه أراد أن ينخلع من ماله صدقة، فقال رسول الله ﷺ: «يجزئ عنك الثلث»، إلا أن إسناده ضعيف.
أخرجه أحمد ٣/ ٤٥٢، ٤٥٣، وابن حبان (٣٣٧١)، والبيهقي ٤/ ١٨١، والطبراني في الكبير (٤٥٠٩)، والفسوي في المعرفة ١/ ٣٨٥ من طرق عن الزهري عن الحسين بن السائب عن جدّه أبي لبابة، وأخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٤٨١ عن الزهري أنه بلغه.

الجميع كما أقيم مقامه في الوصية وغيرها لما في إخراج الجميع من الضرر.

[وهذا الحديث قد روي في قصة أبي لبابة، وسواء كان خاصاً به لكون الثلث في حقه كان كافياً وحينئذ يثبت الحكم في حقّ من هو بمنزلته، أو يكون عامّاً في كل ناذر كما قاله مالك وأحمد، فإن قدر أنه لم يثبت الحديث فلا ريب أن النذر إنما يجب الوفاء به إذا كان المنذور طاعة لله، وإخراج جميع المال معصية في حق غالب الناس، فلا يجب أن يخرج إلّا ما يكون إخراجه في حق طاعة لله، ومن ألزمه إخراج الجميع مطلقاً فقوله ضعيف جداً][1].

وجاءت السنة فيمن نذرت الحجّ ماشية أن تركب وتهدي[2]، إقامة لترك بعض الواجب بالنذر مقام ترك بعض الواجب بالشرع من المناسك.

وأفتى ابن عباس وغيره فيمن نذر ذبح ابنه بشاة[3]، إقامة لذبح الشاة مقام ذبح الابن كما شرع ذلك للخليل صلوات الله وسلامه عليه.

وأفتى أيضاً من نذر أن يطوف على أربع أن يطوف أسبوعين[4]، إقامة لأحد الأسبوعين مقام طواف اليدين.

---

(١) ما بين القوسين في (ز) وملحق في (أ)، وليس في النسخ الأخرى.

(٢) أخرجه البخاري (١٨٦٦)، ومسلم (١٦٤٤)، وأبو داود (٣٢٩٥)، وأحمد ٤/ ١٤٣، من حديث عقبة بن عامر، إلا أن البخاري ومسلم وأحمد لم يذكروا الهدي، إنما جاء الهدي فيما رواه ابن عباس عن عقبة وفيه: «فلتركب ولتهد بدنة»، أخرجه أبو داود (٣٢٩٦)، وأحمد ١/ ٢٣٨ وغيرهما.

(٣) سنن البيهقي ١٠/ ٧٢، ٧٣.

(٤) مصنف عبد الرزاق ٨/ ٤٥٧.

وهذا كثير فكانت قصة أيوب والله أعلم من هذا الباب، وغير مستنكر في واجبات الشريعة أن يخفّف الله الشيء عند المشقّة بفعل ما يشبهه من بعض الوجوه، كما في الأبدال وغيرها.

لكن مثل هذا لا يحتاج إليه في شريعتنا؛ لأن رجلاً لو حلف أن يضرب امرأته أمكنه أن يكفر يمينه من غير احتياج إلى تخفيف الضرب، ولو نذر ذلك فأقصى ما عليه كفارة يمين عند الإمام أحمد وغيره ممن يقول بكفارة اليمين في نذر المعصية والمباح، أو يقال: لا شيء عليه بالكلية، وهذا معنى حسن لمن تأمّله.

ومما يوضح ذلك أن المطلق من كلام الآدميين محمول على ما فسّر به المطلق من كلام الشارع خصوصاً في الأيمان، فإن الرجوع فيها إلى عُرْفِ الخطاب شرعاً أو عادة أولى من الرجوع فيها إلى مُوجَبِ اللفظ في أصل اللغة.

ثم إن الله سبحانه لما قال: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، فهم المسلمون من ذلك أن الزاني والقاذف إذا كان صحيحاً لم يجز ضربه إلا مفرقاً، وإن كان مريضاً ميؤوساً من برئه ضرب بعثكول النخل ونحوه، وإن كان مرجوّ البرء فهل يؤخر إقامة الحدّ عليه أو يقام الحدّ؟ على الخلاف المشهور، فكيف يقال: إن الحالف ليضربنّ يكون موجب يمينه الضرب المجموع مع صحة المضروب، وجلده هذا خلاف القاعدة، فعلم أن قصة أيوب كان فيها معنى يوجب جواز الجمع، وإن كان ذلك ليس موجب الإطلاق وهو المقصود.

وإنما ذكرنا هذا في هذا المختصر، لأن عمدة المحتالين ما

تأوّلوا عليه هذه الآية، ولا يخفى فساد تأويلهم لمن تأمّل.

فإن قيل: فقد روى أبو سعيد الخدري قال: جاء بلال إلى النبيّ ﷺ بتمر بَرْنيٍّ، فقال له النبيّ ﷺ: «مِنْ أَيْنَ هَذَا؟» فقال بلال: كان عندنا تمر رديء فبعت منه صاعين بصاع [لمطعم][1] النبيّ ﷺ. فقال له النبيّ ﷺ عند ذلك: «أَوَّهْ عَيْنُ الرِّبَا، لا تَفْعَلْ، ولَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ فَبِعِ التَّمْرَ بِبَيْعٍ آخَرَ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ»، متفق عليه[2].

وفي رواية للبخاري عن أبي سعيد وأبي هريرة أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً على خيبر فأتاه بتمر جنيب، فقال له: «أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هَكَذَا؟» قال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة، فقال: «لا تَفْعَلْ بِعِ الجَمْعَ بالدَّرَاهِمِ ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيباً»، وقال في الميزان مثل ذلك.

وفي رواية لمسلم[2] عن أبي سعيد: «بِعْهُ بِسِلْعَةٍ ثُمَّ ابْتَعْ بِسِلْعَتِكَ أيَّ التَّمْرِ شِئْتَ».

فقد أمره أن يبيع التمر بدراهم، ثم يبتاع بالدراهم تمراً أقلّ منه، ولكنه أطيب، وإن كان بيع التمر بالتمر متفاضلاً لا يجوز، وهذا ضرب من الحيلة.

قلنا: ليس هذا من الحيل المحرمة في شيء، وقد استوفينا الكلام على الفرق بين هذا وبين الحيل في الوجه الخامس عشر[3]،

---

(١) في (أ)، (د)، (ز): [ليطعم] والمثبت من باقي النسخ، وهو الموافق لما في صحيح مسلم.

(٢) سبق تخريجه ص١٣٣.

(٣) انظر ص١٧٣.

الذي فيه أقسام الحيل، وبيّنا أن قوله ﷺ: «بِعِ الجَمْعَ بالدَّرَاهِمِ ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيباً»، لم يأمره أن يبتاع بها من المشترى منه، وإنما أمره ببيع مطلق وشراء مطلق، والبيع المطلق هو البيع البتات الذي ليس فيه مشارطة ومواطأة على عود السلعة إلى البائع، ولا على إعادة الثمن إلى المشتري بعقد آخر، وهذا بيع مقصود وشراء مقصود، ولو باع من الرجل بيعاً بتاتاً ليس فيه مواطأة لفظية ولا عرفية على الشراء منه ولا قَصْد لذلك، ثم ابتاع منه جاز ذلك، بخلاف ما إذا كان القصد أن يشتري منه ابتداءً، وقد عرف ذلك بلفظ أو عُرْف، فهناك لا يكون الأول بيعاً ولا الثاني شراءً؛ لأنه ليس ببتات، فلا يدخل في الحديث، وإذا كان قصده الشراء منه من غير مواطأة ففيه خلاف تقدم ذكره، وذكرنا أنهما إذا اتّفقا على أن يشتري منه ثم يبيعه فهذا بيعتان في بيعة، وقد صحّ عن النبيّ ﷺ النهي عنه[1]، وذكرنا أن النبيّ ﷺ إنما أمره ببيع مطلق، وذلك إنما يفيد البيع الشرعي، فحيث وقع فيه ما يفسده لم يدخل في هذا، وبيّنا أن العقود متى قصد بها ما شرعت له لم تكن حيلة.

قال الميموني: قلت لأبي عبد الله: من حلف على يمين ثم احتال لإبطالها هل تجوز تلك الحيلة؟ قال: نحن لا نرى الحيلة إلّا بما يجوز، قلت: أليس حيلتنا فيها أن نتبع ما قالوا، وإذا وجدنا لهم قولاً في شيء اتبعناه؟ قال: بلى هكذا هو، قلت: أوَ ليس هذا منا نحن حيلة؟ قال: نعم.

فبيّن أحمد أن اتّباع الطرق الجائزة المشروعة ليس هو من

---

(١) سبق تخريجه ص١٣٣.

الحيلة المنهي عنها، ولا يسمّى حيلة على الإطلاق، وإن سمّي في اللغة حيلة، وقد تقدم ذكر أقسام الحيل وأحكامها في الوجه الخامس عشر، وذكرنا أن كل تصرف يقصد به العاقد مقصوده الشرعي فهو جائز، وله أن يتوسّل به إلى أمرٍ مباح، بخلاف من قصد ما ينافي المقصود الشرعي، والله سبحانه أعلم.

فإن قيل: الاحتيال أمر باطن في القلب، ونحن قد أمرنا أن نقبل من الناس علانيتهم، ولم نُؤمر أن ننقب عن قلوبهم ولا نشقّ بطونهم، فمتى رأينا عقد بيع أو نكاح أو خلع أو هبة حكمنا بصحته بناء على الظاهر، والله يتولى سرائرهم.

قلنا: الجواب من وجهين:

أحدهما: أن الخَلْق أُمروا أن يقبل بعضهم من بعض ما يظهره دون الالتفات إلى باطن؛ لأنه لا سبيل إلى معرفته، وأمّا معاملة العبد ربّه فإن مبناها على المقاصد والنيات والسرائر و «إِنَّما الأَعْمَالُ بالنِّيَّاتِ». فمن أظهر قولاً سديداً، ولم يكن قد قصد به حقيقته كان آثماً عاصياً لربّه وإن قبل الناس منه الظاهر، كالمنافق الذي يقبل منه المسلمون علانيته، وهو عند الله في الدرك الأسفل من النار، فكذلك هؤلاء المخادعون بعقود ظاهرها حسن وباطنها قبيح هم منافقون بذلك، فهم آثمون عاصون فيما بينهم وبين الله، وإن كانت الأحكام الدنيوية إنما تجرى على الظاهر، ونحن قصدنا أن نبيّن أن الحيلة محرمة عند الله وفيما بين العبد وبين ربّه، وإن كان الناس لا يعلمون أن صاحبها فعل محرماً، وهذا بيِّن.

الثاني: أنا إنما نقبل من الرجل ظاهره وعلانيته إذا لم يظهر لنا أن باطنه مخالف لظاهره، فأما إذا ظهر ذلك رتبنا الحكم على ذلك،

وكنا حاكمين أيضاً بالظاهر الدالّ على الباطن لا بمجرد باطن، فإذا رأينا تيساً من التيوس معروفاً بكثرة التحليل وهو من سُقاطِ الناس ديناً وخُلقاً ودنيا، قد زُوِّجَ فتاة الحي التي ينتخب لها الأكفاء بصداق أقل من ثلاثة دراهم أو بصداق يبلغ ألوفاً مؤلّفة لا يصدق مثلها قريباً منه، ثم عجل لها بالطلاق أو بالخلع، وربما انضمّ إلى ذلك استعطاف قلبه والإحسان إليه؛ علم قطعاً وجود التحليل، ومن شكّ في ذلك فهو مصاب في عقله، وكذلك مثل هذا في البيع وغيره، وأقلّ ما يجب على من تبيّن له ذلك أن لا يعين عليه وأن يعظ فاعله وينهاه عن التحليل ويستفسره عن جلية الحال.

فإن قيل: الاحتيال سعي في استحلال الشيء بطريق مباح، وهذا جائز، فإن البيع احتيال على حلّ المبيع، والنكاح احتيال على حلّ البضع، وهكذا جميع الأسباب، فإنها حيل على حل ما كان حراماً قبلها، وهذا جائز، نعم من احتال على تناول الحرام بغير سبب مبيح، فهذا هو الحرام بلا ريب، ونحن إنما نحتال عليه بسبب مبيح.

قيل: قد تقدم الجواب عن هذا مستوفى لما ذكرنا أقسام الحيل في الوجه الخامس عشر[1]، وذكرنا أن هذا مثل قياس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وذلك أن الله سبحانه جعل بعض الأسباب طريقاً إلى ملك الأموال والأبضاع وغير ذلك كما جعل البيع طريقاً إلى ملك المال، والنكاح طريقاً إلى ملك البضع، فمن أراد أن يستبيح الشيء بطريقه الذي شرع له لم يكن محتالاً، وليس هذا من الحيلة في شيء، وإنما الحيلة أن

(١) انظر ص١٧٨.

يباشر السبب لا يقصد به ما جُعل ذلك السبب له، وإنما يقصد به استحلال أمر آخر لم يشرع ذلك السبب له من غير قصد منه للسبب المبيح لذلك الأمر الآخر، إما بأن لا يكون إلى حلّ ذلك الحرام طريق أو لا يكون الطريق ممّا يمكنه قصده بوجه من الوجوه، كمن يريد استحلال معنى الرّبا بصورة القرض والبيع، أو إعادة المرأة إلى المطلّق بالتحليل، وهذا معنى قوله ﷺ: «فَتَسْتَحِلُّوا مَحَارِمَ اللَّهِ بِأَدْنَى الحِيَلِ»[1]، فأين من قصد بالعقود استحلال ما جعلت العقود موجبة له إلى من لا يقصد مقصود العقود، ولا له رغبة في موجَبِها ومقتضاها، وإنما يريد أن يأتي بصورها ليستحلّ ما حرّمه الله من الأشياء التي لم يأذن الله في قصد استحلالها، وقد تقدم إيضاح هذا في ذكر أقسام الحيل.



(١) سبق تخريجه ص٥٣.



فصل

وأما الطريق الثاني(١) في إبطال التحليل في النكاح فهو الدلالة على عين المسألة، وذلك من الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة والقياس، والواجب عند تساوي الدلالة الابتداء بالكتاب، ولكون دلالة السنّة أبين [تقدم لذلك](٢)، وفي هذا الطريق مسالك(٣):

المسلك الأول

ما رواه سفيان الثوري، عن أبي قيس الأودي، عن هزيل بن شرحبيل، عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: لعن رسول الله ﷺ الوَاشِمَةَ [والموتَشِمَة](٤)، والوَاصِلَةَ والمَوْصُولَةَ والمُحَلِّلَ والمُحَلَّلَ لَهُ وآكِلَ الرِّبَا ومُوكِلَهُ(٥). رواه أحمد والنسائي.

وروى الترمذي منه: «[لَعَنَ الله](٦) المُحَلِّلَ والمُحَلَّلَ لَهُ»(٧)،

---

(١) الطريق الأول تقدم ص٢٦ وهو الإشارة إلى بطلان الحيل عموماً.

(٢) في مطبوعة الفتاوى الكبرى: [ابتدأنا بها]، والمثبت من النسخ الخطية.

(٣) آخرها المسلك الثاني عشر ص٤٣٩، فهذه المسالك تستغرق أكثر من مائة صفحة.

(٤) في (أ)، (ب)، (ج)، (ز): [المستوشمة]، وفي (د): [والموشومة]، والمثبت من (هـ)، ونسخة في (ج) وهي الموافقة لما في أحمد والنسائي والطبراني.

(٥) سبق تخريجه ص٦٨.

(٦) في (ز): [لعن].

(٧) سبق تخريجه ص٦٩.

وقال: حديث حسن صحيح، والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب النبيّ ﷺ، منهم عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن عمر، وهو قول الفقهاء من التابعين، وروي ذلك عن عليّ، وابن مسعود وابن عباس.

ورواه أحمد من حديث أبي الواصل، عن ابن مسعود، عن النبيّ ﷺ قال: «[لَعَنَ اللَّهُ][1] المُحَلِّلَ والمُحَلَّلَ لَهُ»[2].

وعن الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن الحارث، عن ابن مسعود قال: آكلُ الرّبا وموكِّلَه وشاهِدَاه وكاتبهُ إذا علِموا به والواصلةُ والمُستَوصِلة ولاوي الصَدَقَةَ والمعتَدِي فيها والمُرتَد على عقبيه أعرابياً بعد هِجْرته والمحلِّل والمحلَّل له ملعونون على لسان محمّدٍ ﷺ يوم القيامةِ[3]، رواه أحمد والنسائي.

وروى أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي من حديث الشعبي عن الحارث عن عليّ رضي الله عنه عن النبيّ ﷺ أنه لعن المحلِّل والمحلَّل له[4].

---

(١) في (ز): [لُعن] وهو الموافق للفظ أحمد كما سيأتي.

(٢) أخرجه أحمد ١/٤٥١، وأبو يعلى (٥٠٥٤)، والبغوي في شرح السنة (٢٢٩٣)، وفي إسناده أبو الواصل وهو مجهول. ولفظ أحمد: «لُعِنَ»، ولفظ أبي يعلى: «أن رسول الله ﷺ لعن»، وكذا البغوي.
ولحديث ابن مسعود طريق آخر رواه أحمد ١/٤٤٨، والترمذي (١١٢٠)، والنسائي ٦/١٤٩ وغيرهم وإسناده صحيح.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه أحمد ١/٨٣، وأبو داود (٢٠٧٦)، والترمذي (١١١٩)، وابن ماجه (١٩٣٥)، والبيهقي ٧/٢٠٨ وإسناده ضعيف إلّا أنه يتقوّى بالشواهد التي ذكرها المؤلف ـ رحمه الله ـ.

وروي عن عثمان بن الأخنس، عن المقبريّ، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لَعَنَ اللَّهُ المُحَلِّل والمُحَلَّلَ لَهُ»، رواه أحمد وابن أبي شيبة والجوزجاني[١]، وإسناده جيد.

قال يحيى بن معين: عثمان بن الأخنس ثقة.

والذي رواه عنه عبد الله بن جعفر القرشي، وهو ثقة من رجال مسلم، وثّقه الإمام أحمد ويحيى وعليّ وغيرهم.

وعن ابن عباس عن النبيّ ﷺ نحو ذلك، رواه ابن ماجه[٢].

وروى ابن ماجه والجوزجاني والبيهقي من حديث عثمان بن صالح قال: سمعت اللّيث بن سعد يقول: قال مشرح بن هاعان: قال لي عقبة بن عامر: قال رسول الله ﷺ: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالتَّيْسِ المُسْتَعَارِ؟» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «هُوَ المُحَلِّلُ، لَعَنَ الله المُحَلِّلَ والمُحَلَّلَ لَهُ»[٣].

---

(١) أخرجه أحمد ٢/ ٣٢٣، والبزار (١٤٤٢) ـ كشف الأستار ـ وتمام في الفوائد (٨١٥)، وابن أبي شيبة ٣/ ٥٤٨، والبيهقي ٧/ ٢٠٨، وقال الترمذي: «سألت محمداً عن هذا الحديث فقال: هو حديث حسن»، العلل الكبير ص١٦١.

(٢) أخرجه ابن ماجه (١٩٣٤) وضعفه البوصيري في الزوائد ١/ ٣٤٠ وهو من جملة شواهد الأحاديث السابقة.

(٣) أخرجه ابن ماجه (١٩٣٦)، والحاكم ٢/ ١٩٨، والبيهقي ٧/ ٢٠٨، وهو حديث منكر وليست علّته تفرد عثمان بن صالح كما ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ بل له علتان جعلت الأئمة النقاد يضعّفونه:
الأولى: عدم سماع اللّيث هذا الحديث من مشرح، فقد سأل الترمذي البخاري عن هذا الحديث فقال: «عبد الله بن صالح لم يكن أخرجه في أيامنا، ما أرى اللّيث سمعه من مشرح بن هاعان»، العلل الكبير ص١٦٢.
وكذلك أعلّه بهذه العلة الحافظ يحيى بن عبد الله بن بكير والحافظ أبو زرعة كما في علل ابن أبي حاتم ١/ ٤١١، فهؤلاء ثلاثة من فرسان العلل أعلّوه =

وفي لفظ الجوزجاني: «الحال» بدل «المحلل»، رواه الجوزجاني عن عثمان، وقال: كانوا ينكرون على عثمان في هذا الحديث إنكاراً شديداً.

قلت: وإنكار من أنكر هذا الحديث على عثمان غير جيّد، إنما هو لتوهّم انفراده به عن اللّيث، وظنّهم أنه لعلّه أخطأ فيه، حيث لم يبلغهم عن غيره من أصحاب اللّيث، كما قد يتوهم بعض من يكتب الحديث أن الحديث إذا انفرد به عن الرجل من ليس بالمشهور من أصحابه كان ذلك شذوذاً فيه وعلّة قادحة، وهذا لا يتوجّه هنا لوجهين:

أحدهما: أنه قد تابعه عليه أبو صالح كاتب اللّيث عنه، رويناه عنه من حديث أبي بكر القطيعي أحمد بن جعفر بن حمدان، قال: حدثنا جعفر بن محمد الفريابي، حدثني العباس المعروف بابن قريق قال: ثنا أبو صالح حدّثني الليث به، فذكره.

ورواه أيضاً الدارقطني في سننه، قال: حدثنا أبو بكر الشافعي قال: ثنا إبراهيم بن الهيثم أخبرنا أبو صالح فذكره[1].

= بعدم السماع، بينما تتابع المتأخرون والمعاصرون على ردّ هذه العلة بظواهر سماع، متوهمين أنها فاتت الحفاظ، ولا يتّسع المقام لأكثر من هذا.
العلّة الثانية: تفرد مشرح بن هاعان عن عقبة وقد قال ابن حبان عن مشرح: يروي عن عقبة بن عامر أحاديث مناكير لا يتابع عليها... ثم قال: والصواب في أمره ترك ما ينفرد من الروايات. كتاب المجروحين ٢/٣٦٧، وقال في الثقات: يخطئ ويخالف، ٥/٤٥٢، ولا يستغرب تفرّد مشرح عن عقبة فقد ذكر له الطبراني تفرداً في حديثٍ آخر لعقبة، كما في الأوسط ٣/٢٥٩.
وهذا ما يفسّر قول ابن حبان: يخطئ ويخالف.

(١) أخرجه الدارقطني ٣/٢٥١، والطبراني ١٧/٨٢٥، والبيهقي ٧/٢٠٨، وانظر الحاشية السابقة.

الثاني: أن عثمان بن صالح هذا المصري ثقة، روى عنه البخاري في صحيحه، وروى عنه ابن معين وأبو حاتم الرازي، وقال: هو شيخ صالح سليم الناحية، قيل له: كان يلقن؟ قال: لا.

ومن كان بهذه المثابة كان ما ينفرد به حجّة، وإنما الشاذّ ما خالف به الثقات، لا ما انفرد به عنهم[1]، فكيف إذا تابعه مثل أبي صالح، وهو كاتب اللّيث، وأكثر الناس حديثاً عنه، وهو ثقة أيضاً، وإن كان قد وقع في بعض حديثه غلط.

ومشرح بن هاعان قال فيه ابن معين: ثقة، وقال فيه الإمام أحمد: هو معروف.

فثبت أن هذا حديث جيّد، وإسناده حسن.

وقال سعيد في سننه: حدثنا محمد بن نشيط البصري قال: سألت بكر بن عبد الله المزني عن رجل طلّق امرأته البتّة؟ قال: لُعِن الحالّ والمحلّل له، أولئك كانوا يُسمَّون في الجاهلية التيس المستعار[2].

وعن الحسن البصري قال: كان المسلمون يقولون: هو التيس المستعار[3].

وقياس العربية أن يقال: مُحَلِّل أو مُحِلٌّ كما يجيء في أكثر

---

(١) وقد يكون ما انفرد به عن الثقات شاذاً فرداً أيضاً، وهو يختلف باختلاف القرائن المصاحبة للإسناد، انظر شرح علل الترمذي لابن رجب ص٣٠٨.

(٢) أخرجه سعيد بن منصور (١٩٩٨)، وفيه «بسيط» بدل «نشيط»، والصواب «نشيط» كما في الجرح والتعديل ٨/ ١١٠.

(٣) أخرجه ابن حزم في المحلى ١٠/ ١٨٢.

الروايات، وأمّا ما وقع في بعضها من لفظ الحال، ووقع مثله في كلام الإمام أحمد فإن كان لغة لم تبلغنا وإلا فيجوز أن يُسمّى حالاً؛ لأنه قصد حل عقدة التحريم، فيكون الاسم الأول من التحليل الذي هو ضدّ التحريم، وهذا الاسم من الحَلِّ الذي هو ضدّ العقد، ويحتمل أن يُسمّى حالاً على معنى النسب إلى الحل كما يقال: لابِنٌ وتامِرٌ نسبة إلى اللبن والتمر، ولم يقصد به اسم الفاعل من التحليل.

ويؤيد هذا أنه قيل: والمحلل له، ولم يقل: والمحلول له، ويجوز أن يكون سمي بذلك لأنه قصد تحليلها لغيره بواسطة حلها له وحله لها، فيكون اسم الفاعل من حلّ يحلُّ فهو حالّ، ضد حَرُمَ يَحْرُمُ، ولأنه توسّط بأن يكون حلالاً لها إلى أن تصير حلالاً للغير.

ثم وجدناه لغة منقولة ذكرها ابن القطاع في أفعاله وغيره، ويقال: حَلَّ المرأة لزوجها وأحلّها وحللها: إذا تزوّجها ليحلها.

فهذه سنن رسول الله ﷺ بيِّنة في أنه لعن المحلِّل والمحلَّل له، وذلك من أبين الأدلّة على أن التحليل حرام باطل؛ لأنه لعن المحل، فعلم أن فعله حَرامٌ؛ لأن اللعنة لا تكون إلّا على معصية، بل لا يكاد يلعن إلّا على فعل كبيرة، إذ الصغيرة تقع مُكَفّرةً بالحسنات إذا اجتنبت الكبائر، واللّعنة هي الإقصاءُ والإبعادُ عن رحمة الله، ولن يستوجب ذلك إلا بكبيرة.

وكذلك روي عن ابن عباس أنّه قال: كل ذنب ختم بغضب أو لعنة أو عذاب أو نار فهو كبيرة، رواه عنه عليّ بن أبي طلحة[1].

وهذا دليل على بطلان العقد؛ لأن النكاح المحرم باطل باتفاق

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٨/٢٤٦ (٩٢١٢)، وانظر تفسير القرطبي ٥/١٥٩.

الفقهاء، كيف وقد حملوا نهيه أن تنكح المرأة على عمتها أو على خالتها على التحريم والفساد؟ وليس هذا موضع استقصاء ذلك.

ثم إنه لعن المحلّل له، فبين بذلك أيضاً أنها لم تحلّ له بذلك التحليل؛ إذ لو حلَّت له لكان نكاحاً مباحاً، فلم يستحق اللّعن عليه، فعلم أن الذي فعله المحلّل حرام باطل، وأن تزوج المطلق ثلاثاً لأجل هذا التحليل حرام باطل، [1] [ومع أن مجرد تحريم عقد النكاح كاف في بطلانه، ففي خصوص هذا الحديث ما يدلّ على فساد العقدين؛ لأنه ﷺ لعن المحلل له، فلا يخلو إمّا أن يكون حلّ للثاني تزوجها، وإما أن لا يكون حلّ، والأول باطل؛ لأن النبيّ ﷺ لعنه، ولو كانت قد حلّت له لكان تزوّجه بها جائزاً، ولم يجز لعنه، فتعين الثاني، وإذا لم تكن حلالاً للثاني فكل امرأة يحرم التزوّج بها، فالعقد عليها باطل، وهذا ثابت بالإجماع المتيقّن، بل بالعلم الضروري من الدين، وذلك أن محل العقد كالمبيع والمنكوحة إذا لم يكن مباحاً كالميتة والدم والمعتدَّة والمزوّجة؛ كان العقد عليه باطلاً بالضرورة والإجماع، وإذا ثبت أنها لم تحلّ للثاني وجب أن يكون العقد الأول عليها باطلاً، لأنه لو كان صحيحاً لحصل به الحل كسائر الأنكحة الصحيحة، [وللعموم][2] المحفوظ لفظاً ومعنى في قوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

ومن قال: إن النكاح صحيح، وهي لا تحلّ به فقد أثبت حكماً بلا أصل ولا نظير، وهذا لا يجوز. وقولهم: تعجل ما أحله الله فعوقب بنقيض قصده.

---

(١) بداية سقط طويل في (ب)، (جـ)، (هـ) يستمر حتى ص٣٧٧.

(٢) في (د): [والكلام].

قلنا: إن كان المتعجّل به مما لا يمكن إبطاله كالقتل قطعنا عنه حكمه، وكذلك إن كان مما لا يمكن رفعه كالطلاق في المرض، فإنّا نقطع عنه حكمه [المقصود](١) رفعه، وهو الإرث ونحوه.

وأما النكاح، فإنه عقد قابل للإبطال فيبطل، ثم إذا عاقبنا المحلل له لأنه تعجّل المؤجل، فكيف لا يعاقب المُحلِّل الذي هو مُعَجِّلُ المؤجل، وهو أحقّ بالعقوبة لعدم الغرض له في هذا الفعل، وإذا انتفى الداعي إلى المعصية كانت أقبح كزنا الشيخ وزهو الفقير وكذب الملك.

فإن قيل: إلا أن التحريم وإن اقتضى فساد العقد فإنما ذاك إذا كان التحريم ثابتاً من الطرفين، فأما إذا كان التحريم من أحدهما لم يوجب الفساد كبيع المصراة والمدلس ونحو ذلك، وهنا التحليل المكتوم إنما هو حرام على الزوج المحلِّل، فأما المرأة ووليها فليس حراماً عليهما إذا لم يعلما بقصد الزوج، فلا يكون العقد فاسداً كما ذكرناه من النظائر(٢)؛ إذ في إفساده إضرار المغرور من المرأة والولي، وصار هذا كما لو اشترى سلعة ليستعين بها على معصية، والبائع لا يعلم قصده، فإن هذا العقد لا يحكم بفساده، وإن حرم على المشتري وكذلك المستأجر ونحوه، فالموجب للتحريم إذا كان قصد أحد المتعاقدين والآخر لم يعلم به، لم يحكم بفساد العقد، كما لو كان الموجب للتحريم كتمان أحدهما لنقص المعقود عليه أو كذبه في وصفه، وإذا كان هذا العقد غير فاسد أثبت الحل؛ لأنه مقتضى العقد الصحيح.

---

(١) في (د): [والمقصود].

(٢) كتب في هامش (أ): بلغ مطابقة السفاريني.

ثم قد يقال: تحلّ به للأوّل عملاً بالعموم اللفظيّ والمعنوي وطرداً لنظام القياس، وقد يقال: بل لا تحلّ به للأول كما قاله محمد بن الحسن وغيره بناءً على أن السبب معصية، والمعصية لا تكون سبباً للاستحقاق، والحل وإن حكم بصحة العقد ووقوع السبب إذا كان مما لا يمكن إبطاله كالطلاق والقتل للموروث، ولا يلزم من حلها للزوج المحلل حلّها للزوج المطلق؛ لأن الحل للأول حصل ضرورة تصحيح العقد لأجل حق العاقد الآخر، ومتى صح بالنسبة للمرأة فقد استحقّت الصداق والنفقة واستحلّت الاستمتاع، ولا يثبت هذا إلّا مع استحقاق الزوج ملك النكاح واستحلاله الاستمتاع، بخلاف المطلق، فإنه لا ضرورة هناك تدعو إلى تصحيح عقده.

ويؤيّد هذا القول أن بعض السلف منهم عمر وعطاء قد روي عنهم جواز إمساك الثاني لها إذا حدثت له الرغبة ومنعوا عودها للأوّل.

قلنا: إذا انفرد أحد العاقدين بعلمه بسبب التحريم، فإما أن يكون التحريم لأجل حق العاقد الآخر، وإما أن يكون لحق الله مثلاً.

فإن كان لأجل حق الآخر كما في بيع المدلس والمصراة ونكاح المعيبة المدلسة ونحو ذلك، فهنا العقد صحيح في حق هذا المغرور باطناً وظاهراً بحيث يحل له ما ملكه بالعقد، وإن علم فيما بعد أنه كان مغروراً، وأمّا في حق [العاقد][1]، فهل يكون باطلاً في الباطن بحيث يحرم عليه الانتفاع، أو لا يكون باطلاً، أو يقال: ملكه ملكاً [خبيثاً][2]؟ هذا مما قد يختلف فيه الفقهاء، ومسألتنا ليست من هذا الضرب.

---

(١) في (ز): [الغار].

(٢) في (د): [حسياً].

وإن كان التحريم لغير حق المتعاقدين، بل لحق الله سبحانه أو لحق غيرهما، مثل أن يبيعه ما لا يملكه والمشتري لا يعلم، أو يبيعه لحماً يقول هو ذكي: وهو ذبيحة مجوسي أو وثني، ومثل أن يتزوج امرأة وهو يعلم أنها أخته من الرضاعة وهي لا تعلم ذلك، أو يكون أحد المتبايعين محجوراً عليه وهو يعلم بالحجر والآخر لا يعلم أو بالعكس، أو لا يعلم أن هذا الحجر يبطل التصرّف، أو يكون العقد مشتملاً على شرط أو وصف أو وقت يبطله وأحدهما لا يعلم حكمه والآخر يعلم، إلى نحو هذه الصور التي يكون العقد ليس محلّاً في نفس الأمر، أو العاقد ليس أهلاً أو العقد ليس مباحاً من الطرفين، فهنا العقد باطل في حق العالم بالتحريم باطناً وظاهراً، وإن كان الفقهاء قد اختلفوا هل تستحقّ المرأة في مثل هذا مهراً؟ وفيه عن أحمد روايتان:

إحداهما: تستحقه وأظنّه قول الشافعي[1].

والأخرى: لا تستحقه، وأظنّه قول مالك[2].

فإنما ذاك عند من أوجبه، لئلا يخلو الوطء الملحق للنسب عن عوض، ووجوب المهر والعدة والنسب ليست من خصائص العقد الصحيح، فإنها ثبتت في وطء الشبهة، فلم يكن في إيجاب من أوجب المهر ما يقتضي صحة العقد بوجهٍ ما، كما أنهم يوجبون العدة في مثل هذا ويلحقون بهم النسب مع بطلان العقد، بل كل نكاح فاسد يثبت فيه ذلك وإن كان مجمعاً على فساده.

---

(١) هو كما ظنّه شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ وهو مذهب الأحناف أيضاً، انظر بدائع الصنائع ٢/ ٢٨٧، وروضة الطالبين ٧/ ٢٨٨.

(٢) في حاشية الخرشي ٤/ ١٨٣، ١٨٥ وجوب المهر المسمى أو مهر المثل حسب تفصيلٍ عندهم.

وأمّا في حق من لم يعلم التحريم كالزوج والمشتري المغرورين فالعقد في حقّهما باطل أيضاً، وإن لم يعلما بطلانه، وما علمت أحداً من العلماء يصفه بالصحة من وجهٍ ما، وإن كان مقتضى أصول بعض الكلاميين أن يكون صحيحاً في حقّ المشتري [إما ظاهراً وباطناً وإما باطناً][1]، لكن الفقهاء على أنه فاسد، فلا يثبت له بهذا العقد ملك، ولا إباحة شيء كان حراماً عليه في الباطن، لكنه لا يعاقب بالوطء، ولا بالانتفاع بما ابتاعه؛ لأنه لم يعلم التحريم، وكونه لم يعلم التحريم لا يوجب أن يكون مباحاً له، كما أن من لم يعلم تحريم الرّبا والخمر وتَنَاوَلهما، لا نقول: إنه فعل مباحاً له، فإن الله سبحانه ما أباح هذا لأحد قطّ، لكن نقول: فعل ما لم يعلم تحريمه.

ويتحرّر الكلام في مثل هذا بنظرين:

أحدهما: في الفعل في الباطن هل هو حرام أو ليس بحرام؟ بل مباح.

والثاني: في الظاهر هل هو مباح أو ليس بحرام؟ بل عفواً.

النظر الأوّل: هل يقال: الفعل حرام عليه في الباطن، لكنه لمّا لم يعلم التحريم عُذر بعدم علمه، فالفقهاء من أصحابنا وغيرهم ومن يخوض معهم من أهل الكلام ونحوهم يتنازعون في مثل هذا، فكثير من المتكلّمين وبعض الفقهاء يقولون: هذا ليس بحرام عليه في هذه الحال أصلاً، وإن كان حراماً في الأصل، وفي غير هذه الحال، كالميتة للمضطر؛ لأن التحريم هو المنع من الفعل، والمنع لا يثبت

---

(١) في (د): [إما ظاهراً وإما باطناً].

حكمه إلّا بإعلام الممنوع أو تمكّنه من العلم، وهذا لم يعلم التحريم ولا أمكنه علمه، فلا تحريم في حقّه.

قالوا: والتحريم الثابت في الباطن دون الظاهر لا يعقل، فإن حدّ المحرم ما ذمَّ فاعله أو عُوقب، أو ما كان سبباً للذمّ أو العقاب، أو ما استحقّ به ذماً أو عقاباً، وهذا الفعل لم يثبت فيه شيء من هذه الخصائص.

نعم، وهذا القول يقوى عند من لا يرى التحريم والتحليل يوجب إلا مجرد نسبة وإضافة تثبت للفعل لتعلق الخطاب به، وهذا أيضاً قول من يقول: كل مجتهد مصيب باطناً وظاهراً.

ثم إن كان قد استحلّه بناءً على أمارة شرعية، قالوا: هو حلال باطناً وظاهراً حلّاً شرعياً، وإن استحلّه لعدم المحرم، قالوا: ليس بحرام باطناً ولا ظاهراً، ولم يقولوا: هو [حلال][1].

وأمّا أكثر الفقهاء والمتكلمين فيقولون: إنه حرام عليه في الباطن، لكن عدم علمه بالتحريم صار مانعاً من ثبوت مقتضى التحريم من الذمّ والعقاب، أو يقال: لم يثبت حكم التحريم من الذمّ والعقاب لفوات شرط الذمّ والعقاب الذي هو العلم، وتخلف المقتضى عن المقتضي لفوات شرط أو وجود مانع لا يقدح في كونه مقتضياً، وهذا ينبني على حكم العلّة إذا تخلّف عنها لفوات شرط أو وجود مانع[2]: هل يقدح في كونها علّة؟ ويؤخذ من الشروط وعدم المانع قيود تضمّ

(١) في (أ)، (ز): [حرام] والمثبت من (د)، وكان الناسخ كتب: [حرام] ثم شطب عليها وكتب حلال، وأشار إليها بعلامة التصحيح.

(٢) انظر شرح مختصر الروضة للطوفي ٣/ ٣٢٣.

إلى تلك الأوصاف، فيُجْعَلُ الجميعُ علّةً أو لا يقدح في كونها علّة، ولكن يُضافُ التخلّفُ إلى المانع وفوات الشرط، وهذه مسألة تخصيص العلَّة وفسادها بالنقض مطلقاً [جبر أو لم يجبر][1]، والناس من أصحابنا وغيرهم في هذه المسألة مختلفون خلافاً مشهوراً، فمن قال بتخصيصها فرّق بين الشرط وجزء العلّة وعدم المانع، وقال: قد يعدم الحكم مع بقائها إذا صادفها مانع، أو [تخلّى][2] عنها الشرط المعين، ومن لم يخصّصها فعنده الجميع شيء واحد، ومتى تخلّف عنها الحكم لم تكن علّة بحال، بل قد يكون بعض علّة[3].

وفصل الخطاب أن لفظ العلّة يقال على العلّة الموجبة، وهي العلّة التامّة التي يجب وجود معلولها عند وجودها، فهذه لا تخصّص، ويقال على العلّة المقتضية وإن كانت ناقصة، وهي ما من شأنها أن تقتضي ولكن بشرط أن تصادف محلاً [ولا تعوق][4]، فهذه تخصّص، فالنزاع عاد إلى عبارة كما تراه، ويعود أيضاً إلى ملاحظة عقلية، وهو أنه عند تخلف المعلول لأجل المعارض هل يلاحظ في العلة وصف الاقتضاء ممنوعاً؟ بمنزلة الحجر الهابط إذا صادف سقفاً، وبمنزلة ذي الشهوة الغالبة يحضره من يهابه، أو يلاحظ معدوماً؟ بمنزلة العنّين وبمنزلة العشرة إذا نقص منها واحد، فإنها لم تبق عشرة، فإذا كان النزاع يعود إلى اعتبار عقلي أو إلى

---

(١) في (د): [خُيِّر أو لم يُخيَّر] والمثبت من (أ)، (ز).

(٢) في (ز): [ىحكى] بدون نقط.

(٣) قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في المسوّدة ص٤١٤: «الذي يظهر في تخصيص العلَّة أن تخصيصها يدلّ على فسادها إلا أن يكون لعلّة مانعة»، وانظر ص٢٩٧ من هذا الكتاب.

(٤) في (د): [لا يعوق].

إطلاق لفظي لا إلى حكم عملي أو استدلالي فالأمر قريب، وإن كان هذا الخلاف قد يترتّب عليه اصطلاح جدلي، وهو أنه هل يقبل من المستدلّ جبر النقض بالفرق بين صورة الفرع وصورة النقض، أو لا يقبل منه ذلك؟ بل عليه أن يأتي بوصف مطّرد لا ينتقض البتّة، ومتى انتقض انقطع، فيه أيضاً اصطلاحان للمتجادلين، وكان الغالب على أهل العراق في حدود المئة الرابعة قبلها وبعدها إلى قريب من المئة الخامسة إلزام المستدل بطرد علته في مخاطباتهم ومناظراتهم ومصنفاتهم.

وأما أهل خراسان فلا يلزمونه بذلك، بل يلزمونه ببيان تأثير العلة، ويجيزون النقض بالفرق، وهذا هو الذي غلب على العراقيين بعد المئة الخامسة، ونجد الكتب المصنّفة لأصحابنا وغيرهم في الخلاف بحسب اصطلاح زمانهم ومكانهم، فلما كان العراقيون في زمن القاضي أبي يعلى والقاضي عبد الوهاب بن نصر[1] وأبي إسحاق الشيرازي ونحوهم يوجبون الاطّراد، غلب على أقيستهم تحريرُ العبارات وضبط القياسات المضطردات، وتستفاد منها القواعد الكليات، لكن تبدُّد الذهن عن نكتة المسألة المتنازع فيها تحوج المتكلم والمستمع إلى أن يشتغل بما لا يعنيه في تلك المسألة عما يعنيه، ولهذا كانوا يكتفون بأن يأتي بقياس مطرد لا يظهر خروج وصفه عن جنس العلل الشرعيّة، وإن لم يقم دليلاً على أن ذلك الوصف علّة للحكم، وربما غلا بعضهم في الطرديات، ولما كان العراقيون المتأخّرون لا يلتزمون هذا فتحوا على نفوسهم سؤال

---

(١) هو القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد أبو محمد التغلبي العراقي. سير أعلام النبلاء ١٧/ ٤٢٩.

المطالبة بتأثير الوصف [وطوائف من متقدّمي الخراسانيين][1]، فيستفاد من طريقهم الكلام في التأثيرات والمناسبات بحسب ما أحاطوا به من العلم أثراً ورأياً، وهذا أشدّ على المستدلّ من حيث احتياجه إلى إقامة الدليل على تأثير الوصف، والأول أشد عليه من حيث احتياجه إلى الاحتراز عن النقض، ولهذا يسمّي بعضهم الأوّلين أصحاب الطرد، ويسمّي الآخرين أصحاب التأثير، وليس المراد بكونهم أصحاب الطرد أنهم يكتفون بمجرد الوصف المطرد الذي لا يظهر فيه اقتضاء للحكم ولا إشعار به ولا دلالة عليه، فإن هذا يبطله جماهيرهم، ولم يكن يقول به ويستعمله إلا شرذمة من الطاردين، وفي كل واحدة من الطريقتين ما يقبل ويردّ.

ولا يمكن هنا تفصيل القول في ذلك، لكن الراجح في الجملة قول من يخصّص العلة لفوات شرط أو لوجود مانع، فإن ملاحظته أقرب إلى المعقول وأشبه بالمنقول، وعلى ذلك دلّ تصرفات الصحابة والسلف من أئمّة الفقهاء وغيرهم.

ولهذا رجع القاضي أبو يعلى في آخر عمره إلى ذلك، وذكر أن أكثر كلام أحمد يدلّ عليه، وهو كما قال، وغيره يقول: إنه مذهب الأئمّة الأربعة، ولا شكّ أن من تأمّل نظر السلف ومناظرتهم علم أنهم كانوا يخصّون العلل بوجود الموانع، وأنهم كانوا [يجبرون][2] النقض بالفرق بين الفرع وبين صورة النقض إذا كان الفرق معكوساً في الأصل المقيس عليه، أي أن يكون الوصف القائم بصورة النقض

---

(١) ما بين القوسين في (د) فقط.

(٢) في (د): [يجيزون].

مانعاً غير موجود في الأصل كما أنه ليس بموجود في الفرع، إذ لو كان موجوداً في الأصل لم يكن مانعاً، ولو كان موجوداً في الفرع لم [ينجبر][1] النقض، وهذا عين الفقه، بل هو عين كل علم، بل هو عين كل نظير صحيح، وكلام سديد.

نعم في المسألة قولان متطرّفان من الجانبين: قول من يُجوّز من أصحابنا وغيرهم: تخصيص العلَّة لا لمانع ولا لفوات شرط، بل لمجرد دليل كما يخصّ العموم اللفظيّ، وقول من يقول من أصحابنا وغيرهم: أن العلّة المنصوصة إذا تخصّصت بطل كونها علَّة، وعلم أنها جزء العلّة، فهذان قولان ضعيفان وإن كان الثاني لازماً لمذهب المانعين لزوماً عقلياً، والأول [قد][2] يتمحّل له المخصّصون بدعوى أن الدليل المخصّص مستلزم لمانع وإن لم نعلمه، فإن هذا إنما يكون له وجه أن لو كانت العلة علمت بنصّ، والمخصّص لها نص، فهناك لا يضرّنا أن لا نعلم المانع المعنوي على نظر فيه؛ إذ قد يقال: إن كان التمسّك بالعموم اللفظي فلا كلام، وإن كان التمسّك بالعموم المعنوي فقد علمنا انتفاءه مع مانع مجهول، فيكون بمنزلة العام إذا استثني منه شيء مجهول، فما من صورة معينة إلا ويمكن أن [تكون][3] داخلة في المستثنى، ويمكن أن [تكون][3] داخلة في المستبقى، فلا يجوز إدخالها في أحدهما بلا دليل، كذلك كل صورة يفرض وجود العلّة فيها إذا كانت مخصّصة بنص فلا بدّ أن يشتمل

---

(١) في (د): [يجز].

(٢) في (ز): [فقط].

(٣) في (أ)، (د): [يكون] وفي (ز) بدون نقط وجعلتها: تكون؛ لمناسبة السياق كما هو واضح.

على مانع معنوي، فإن تلك الصورة جاز أن تكون مشتملة على ذلك المانع، وجاز أن تكون ممّا لم يشتمل عليه، ولا يقال: اشتمالها على المقتضي معلوم، واشتمالها على المانع مشكوك فيه؛ لأن المقتضي الذي يجب العمل به هو ما لم يغلب على الظن مصادقة المانع له، وهذه العلة منتفية هنا.

وهذا المقام أيضاً مما اختلف فيه العلماء من أصحابنا وغيرهم، وهو جواز التمسّك بالظواهر قبل البحث عما يعارضها.

والمختار عندنا ـ وعليه يدلّ أكثر كلام أحمد وكلام غيره من الأئمّة ـ أنه ما لم يغلب على الظن عدم المعارض المقاوم، وإلّا فلا يجوز الجزم بمقتضى يكون جواز تخلّفه عن مقتضيه وعدم جوازه في القلب سواء.

وتمام الكلام في هذه القواعد ليس هذا موضعه، وإنما نبّهنا عليه ليظهر المأخذ في قولهم: إنه يكون الشيء حراماً في الباطن وإن لم يثبت مقتضى التحريم في حق من لم يبلغه للعذر، فإن التخلف هنا لفوات شرط، فلا يقدح في كون الفعل مقتضياً للعقاب في الجملة، ولهذا لما كان أكثر عقول الفقهاء، بل أكثر عقول الناس، بل عامّة العقول التي لم يكدر صفاءها رهج الجدل ترى صحة كون الشيء بصفة الاقتضاء وإن كان معوقاً عن عمله، صاروا في عامّة ما يفعلونه ويقولونه، ينتهجون مناهج القائلين بتخصيص العلة لمانع، إذ هذا ثابت في كل ما يتكلّم فيه الآدميون، وإن كانوا قد يكونون ممن يخالف في ذلك إذا جردوا الأصول، ولهذا كان الغالب على الناس من الفقهاء وغيرهم من يقبل عقله كون الشيء حراماً في الباطن، لكن انتفاء حكم التحريم في حق هذا المعين لفوات شرط العقاب، أو لوجود مانع

فيه، وهذا قوي إذا قيل: إن الحلّ والحرمة قد يكون لمعانٍ في الأفعال تناسب الحكم وتقتضيه، وإن العلل الشرعيّة ليست مجرد علامات وأمارات كما قد يجيب في المضايق من أصحابنا وغيرهم من يزعم أنه ينصر السنّة ويزعم أنه يرد الأحكام إلى محض المشيئة، فإن من تأمّل دلالة الكتاب والسنّة وإجماع السابقين على توجيه الأحكام بالوجوه المناسبة للأحكام مناسبة معقولة يشهد فيها معنى الاقتضاء والطلب كما يشهد في سائر الأسباب المقتضية، ودخل مع الفقهاء من الأئمّة المتبوعين وسائر المفتين حتى الذين ينكرون بألسنتهم اقتضاء الصفات العليَّة، ويزعمون أنها مجرد أمارات ظنية فيما هم مجمعون عليه، إلّا من لعله يشذّ من ظاهري صرف لا يلاحظ المعاني البتّة أصلاً في شيء من الأحكام، وما أندر هذا، ودخل معهم فيما هم مجمعون عليه من توجيه الأحكام بالأوصاف المناسبة والنعوت الملائمة، بل دخل مع الأُمّة فيما تشهده ببصائرها من الحكم الباهرة المنطوية في الأحكام الظاهرة، والمصالح الدينية والدنيوية التي جاءت بها هذه الشريعة الحنيفية، التي قد أربى نورها على الشمس إضاءة وإشراقاً وعلاء أحكامها على الفلك انتظاماً واتّساقاً، ثم نازع بعد هذا في أن الأسباب والعِلل فيها اقتضاء وملاءمة، ورأى ما في الدليل الصرف، فهو أحد رجلين:

إما معاند يقول بلسانه ما ليس في قلبه، وما أكثر السفسطة من بني آدم عموماً ومن المناظرين في العلم خصوصاً في جزئيات المقدمات، وإن كانوا مجمعين أو كالمجمعين على فسادها في الأنواع الكليات.

وإما ذاهل، بل جاهل بحقيقة ما يقوله من أن العِلل مجرّد

أمارات معرفات، لم يجمع بين معنى هذا القول وبين ما هو دائماً يراه ويقوله في الأحكام الشرعيّات.

وإنما قلنا: إن هذا القول قوي إذا رأينا ما في الأفعال المحرّمة من المفاسد؛ لأن المفسدة ثابتة في أكثر الأفعال وإن لم يدر الفاعل، ألا ترى أن من شرب الخمر قبل أن يعلم التحريم، فإن فسادها من زوال العقل وتوابعه ثابت في حقه وإن لم يعلم، نعم العقوبة الحدية وتوابعها في الدنيا والعقوبة الأُخروية مشروطة بقيام الحجّة عليه، وهذا الوصف وإن كان اقتضاؤه للتحريم مثلاً مشروط بجعل الشارع، أو بالحال التي جعله الشارع فيها مقتضياً، فقد وجد هذا الجعل والحال التي حصل فيها هذا الجعل.

وهنا أمور أربعة:

أحدها: الوصف الثابت المقتضي للحرمة في الحال التي اقتضاها.

والثاني: علم الله تعالى بهذا الوصف المقتضي.

والثالث: حكم الله الذي هو التحريم مثلاً.

فإنه سبحانه لما علم ما في الفعل من المصلحة أو المفسدة حكم بمقتضى علمه، وهذه الإضافة ترتيب ذاتي عقلي لا ترتيب وجودي زماني كترتيب الصفة على الذات، وترتيب العلم على الحياة، والترتيب الحاصل في الكلام الموجود في آن واحد، ونحو ذلك مما يشهد العقل فيه ملازمة ترتيباً اقتضته الحقيقة، وكُنْهُ ذلك مُغيَّب عن علم الخلق.

والرابع: المحكوم به الذي هو الحرمة القائمة بالفعل، سواء

جعلت صفة عينية أو جعلت إضافة محضة أو جعلت عينية مضافة.

فالموجب للعقوبة هو التحريم، وسبب التحريم هو علم الله بما فيه من المفسدة لا نفس المفسدة حتى لا تعلّل صفات الله القائمة به بالأمور المحدثة [المخلوقة المباينة له][1]، كما اعتقده بعض من نازع في هذا المقام، بل يضاف حكمه بالتحريم إلى علمه بسبب التحريم، فإنه سبحانه عليم حكيم، فهذا الموجب للعقوبة من العلم والحكم ثابت بكلّ حال، لكن [شرط][2] حصول موجبه قيام الحجّة على العباد كما نبّه عليه قوله عزّ وجلّ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]، وإذ كان كذلك فالتحريم الذي هو حكم الله، والحرمة التي هي صفة الفعل سواء جعلت إضافية أو عينية، والمقتضي للتحريم الذي هو علم الله، والمقتضي للحرمة [الذي هو][3] الوصف الذي هو معلوم الله، حتى يضيف حكم الله الذي هو وصف الله إلى علمه، ويضيف المحكوم به الذي يسمى حكماً أيضاً وهو صفة الفعل إلى معلومه.

فهذه الأمور الأربعة ثابتة وإن لم يعلم المكلف بالتحريم، فظهر معنى قول الجمهور من الفقهاء وذوي الفطر السليمة أن هذا محرم باطناً لا ظاهراً، وانتقل هذا الكلام بعينه إلى مسألة اختلاط أخته بأجنبية والميتة بالمذكى، وكل موضع اشتبه فيه الحلال بالحرام على وجه يجب اجتنابهما جميعاً، وكذلك مسألة اشتباه الواجب بغيره، كمن نسي إحدى صلاتين لا يعلم عينها، فإن الفقهاء من أصحابنا

(١) في (ز) وملحقة في (أ)، وليست في (د).
(٢) في (د): [بشرط] والمثبت من (أ)، (ز)، والسياق يدل على صحته.
(٣) في (د): [التي هي].

وغيرهم يطلقون أنه يحرم عليه العينان، وتجب عليه الصلاتان، ومنهم من يقول: المحرم إحداهما وإن وجب الكفّ عنهما، والواجب إحداهما وإن كان عليه فعلهما، ثم من الأوّلين من أصحابنا وغيرهم من ينكر هذا القول ويقول: انتفاء التحريم ملزوم انتفاء الحرج، والحرج هنا حاصل في كلّ منهما، فكيف يكون الوجوب والتحريم [منتفياً][1]؟ وهذا الإنكار يستقيم ممن ينكر الوجوب والتحريم في الباطن دون الظاهر كما ذهبت إليه النافية للحكم الباطن الجاعلة حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما اقتضاه اجتهاده، وأنه يتبع الاعتقاد، ويكون من موجَباته ومقتضياته، وهذا أصل فاسد مخالف لما كان عليه القرون [الماضية][2] الفاضلة وتابعوهم، وأما من أقر بالإيجاب والتحريم الباطنين، فمعنى قول من قال: الحرام إحداهما أو الواجب إحداهما؛ يعني به أن الحرام في نفس الأمر إحداهما والواجب في نفس الأمر إحداهما، كما إذا اشتبه الطاهر بالنجس، فإن النجس في نفس الأمر أحدهما، وكما أن الميّت في نفس الأمر أحدهما، والأخت في نفس الأمر إحديهما، والأخرى إنما حرمت ظاهراً فقط.

نعم قد يبالغ هذا القائل فيقول: لا أصف المشتبهة بتحريم البتة وإن أوجبت الإمساك عنها كما لا أصفها بنجاسة ولا بنوة ولا موت.

فهنا ثلاثة منازل، طرفان ووسط، إما أن يقال: هما جميعاً حرامان مطلقاً وواجبان مطلقاً، أو يقال: ليس الواجب والمحرم إلا

---

(١) في (د): [منتفيان]، والمثبت من (أ)، (ز).

(٢) ليست في (أ)، (ز).

أحدهما، أو يقال: الواجب والمحرم باطناً وظاهراً أحدهما والآخر محرم وواجب ظاهراً لا باطناً.

على أنه والله أعلم من وصف بالتحريم أحدهما فقط مطلقاً مع إيجابه الكفّ عنهما أقرب ممن أنكر عليه وأنكر على من خصّ بالتحريم أحدهما، وذلك أنه لو تناولهما معاً لم يعاقب عقوبة من فَعَلَ المُحَرَّمَيْنِ، بل من فعل محرماً واحداً، وكذلك من لم يفعل الصلاة المشتبهة إنما يعاقب على ترك صلاة واحدة، والمسألة وإن كان قد يظن أنها مستمدّة من مسألة ما لا يتمّ الواجب إلّا به هل توصف بالوجوب، فنفي الوجوب عن أحدهما هنا ليس كنفي الوجوب عن الزيادة؛ لأن سبب الوجوب هنا عدم علمه، وسببه هناك عجزه، وعدم العلم إنما يؤثر في الأحكام ظاهراً لا باطناً عند عامّة الناس، بخلاف العجز، فإنه يؤثر فيها باطناً وظاهراً، ومن استقرأ أحكام الشريعة استبان له هذا.

وحقيقة الأمر أن المتناول لأحدهما يعاقب على المخاطرة والعمل بالجهل، فالمقتضي للعقوبة فيه معنى فيه، لا معنى في المحل، بخلاف المتناول للميتة، فإنه يعاقب لمعنى في الميتة، وليست العقوبة والأحكام على ذلك الجنس مثل هذا، فإنه لو خاطر ووطئ من لا يظنها زوجته وكانت إياها لم يحد، وإن أثم، وكذلك من شرب ما يعتقده خمراً فلم يَكُنْهُ لم يحد، وإن كان آثماً، وكذلك من حكم بجهل فصادف الحق هل يبتدئ الحكم في تلك القضية أو ينفذ حكمه؟ للأصحاب فيه وجهان مع الاتفاق على تأثيمه، ومن باع واشترى قابضاً مقبضاً لا يعلم أنه مالك أو وكيل، ثم تبيّن أنه وارث أو وكيل هل يصح تصرّفه؟ على وجهين مع كونه آثماً، ولو فعله

الوكيل بعد العزل قبل أن يعلم به لم يأثم، وفي صحة التصرّف روايتان وقولان مشهوران للناس، وكذا على قياس هذا لو عقد على المشتبهة ثم تبيّن أنها الأجنبية أو [المذكى][1] هل يصح العقد على الوجهين؟ إذا الجهل بالمحلية كالجهل بالأهلية.

فإن قلت: أنتم تختارون فيما كان محرماً ولم يعلم المكلف تحريمه، أنه عفو في حقه لا مباح ظاهراً ولا باطناً، فكيف تقولون فيما اعتقد تحريمه ولم يكن حراماً أنه حرام ظاهراً أو حرام مطلقاً؟

قلت: لأن ما حرم الله تحريماً مطلقاً لا يباح إلا إذا وجد سبب حلّه، وجهل المكلف لا يكون سبباً للحل، بل غايته أنه سبب للعذر، وأما ما أحله الله حلّاً مطلقاً فقد تعرض له أسباب تحرمه، وجهل المكلف قد يكون سبباً للتحريم، فإنه مناسب له من جهة أن عدم العلم بانتفاء الضرر الذي انعقد بسببه أو خِيف وجوده؛ مناسب للمنع من الإقدام شرعاً وعقلاً وعرفاً، فإن المريض يمنع مما يخاف ضرره كما يمنع مما يعلم ضرره، ومن جهة أن الجهل وصف نقص فترتب التحريم عليه ملائم، أمّا ترتب الحل عليه فغير ملائم، ألا ترى أن المعصية تكون سبباً لشرع التحريم؛ كما دلّ عليه قوله: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠]، ويكون سبباً للابتلاء بوجود المحرم والحاجة إليه كما دلّ عليه قصة أصحاب السبت، ولا تكون المعصية سبباً للحل مع أني قد بيّنت أني إذا قلت: حَرُمَتا عليك؛ فمعناه: حرم عليك المخاطرة والإقدام بلا علم، لا أن نفس العينين محرمة في الحقيقة، كما لو اشتبه على المريض الداء

(١) في (أ)، (ز): [الذكي].

بالدواء، فإن أهله يمنعونه منهما، لا لأنهما داءان مضرّان، بل لما في المخاطرة من مفسدة مواقعة الضرر، وهذا الوصف يشمل العينين جميعاً بحيث لو خاطر وتناول إحداهما فكانت هي المحرمة لكان عليه عقوبة المخاطرة، وعقوبة آكل الميتة، ولو خاطر فصادفت مخاطرته المباحة لما كان عليه إلا عقوبة المخاطرة فقط، لكن قد يقال: إذا صادف الميتة فإنما حرمت المخاطرةُ خشية أن يقع في الميتة، فإذا صادف الميتة فهو المحذور، فلا يبقى للمخاطرة حكم؛ إذ لا حكم للخوف بعد حصول المخوف.

ويمكن أن يقال: بل هما ذنبان لهما مفسدتان، فإن المخاطرة تفتح جنساً من الشرّ لا [تخصّ](١) هذه القضية.

وبالجملة فإنما يحسن إطلاق الإنكار بأن المحرم أحدهما ممن يقول: كل مجتهد مصيب، بناءً على ما قدمته من الشبهة الضعيفة التي [تنحل](٢) بفهم ما ذكرناه وغيره من جهة أنه ليس يعتقد في الباطن حكماً غير الظاهر، ولكن من وافقه في هذا الإنكار من الموحدين للصواب من أصحابنا وغيرهم لم يهتدوا لباطن مأخذه الذي يبطل حقيقة قولهم، أو إنما أنكروا كون المحرمة واحدة باطناً وظاهراً، فهذا قريب لأنها محرمة من وجهين، ولا يتّسع هذا المقام لأكثر من هذا.

وتلخيص الفرق بين من يقول: إن التحريم ليس ثابتاً لا باطناً ولا ظاهراً، وبين من يثبته باطناً أن أولئك الأقلّين يقولون: البَلاغ

---

(١) في (د): [تختص].

(٢) في (ز): [تنجلي]، والمثبت من (أ)، (د).

شرط في التحريم الذي هو سبب الذمّ والعقاب وغيرهما من الأُمور، فعدمه ينفي نفس التحريم، والأكثرون يقولون: البلاغ شرط في موجب التحريم ومقتضاه لا في نفسه، فعدمه ينفي أثره لا عينه، ويسمى نظير الأول مانع السبب، ونظير الثاني مانع الحكم، بمنزلة السهم المفوق: تارة ينكسر في نفسه، وتارة لا يصادف غرضاً يخرقه، أو يكون الغرض مصفحاً بحديد.

وإذا تبيّن قول الجمهور الذين يثبتون التحليل والتحريم باطناً لا ظاهراً [أ][1] و ظاهراً لا باطناً وظاهراً [و][2] باطناً فخذ في النظر الثاني[3]، وهو أن هذه المنكوحة أو المبيع الذي هو حرام في الباطن أو انعقد سبب تحريمه في الباطن، والمشتري والمستنكح لم يعلما ذلك، فإن هذا إذا وطئ المرأة أو أكل هذا الطعام لم يعاقبا على ذلك، وهل يقال: هو مباح ظاهر أو يقال: ليس بمباح، بل هو عفو عفا الله عنه؟ هذا قد يتنازع فيه من أثبت التحريم الباطن ومن نفاه، وإن كانوا قد يطلقون تارة عليه أنه حلال في الظاهر ومباح، فإنهم يتنازعون هل الحلّ هنا بمعنى أن الله تعالى أَذن فيه كما أذن في لحوم الأنعام، أو أن الله عفا عنه كما عفا عمّا لم ينطق بتحريمه ولا تحليله؟ وكما عفا عن فعل الصبي والمجنون وعن فعل من لم تبلغه الرسالة، وإنما يقع النزاع في النوع مطلقاً، وهو أن يقال: ما لم يظهر تحريمه أو [يعين][4] عمل واحد قد ظهر أنه كان حراماً في الباطن، فأمّا ما قام دليل حلّه ولم يعلم خلافه فلا نقول إلّا أنه حلال، ثم إن لم يكن كذلك فحكم

(١) في (د) فقط.
(٢) في (د): [أو]، والمثبت من (أ)، (ز).
(٣) النظر الأول تقدم ص٣٢٨.
(٤) في (د): [تعين].

قولنا حكم فعلنا، فمن قال بالأوّل قال: لأن الله نصب دليل الحل وهو العقد وكلام البائع والزوجة [الذي](1) سوّغ الشارع تصديقهما، وخطأ الدليل لا يلزم المستدلّ إذا كان الشارع قد أذن له في اتّباعه.

والتحقيق أن يقال: هذا مما عفا الله عنه، فلم يؤاخذ فيه؛ لأنه من الخطأ الذي عفا الله عنه، وهكذا يقال في كل من استحلّ شيئاً لم يعلم أن الله حرمه؛ وذلك لأن هذا لما لم يعلم السبب الموجب للتحريم كان بمنزلة من لم يبلغه خطاب الشارع، كلاهما عادم للعلم بما يدلّه على التحريم، ومثل هذا قد عفا الله عنه، لا أن الله أباح له إباحةً شرعية بمعنى أنه أذن له في ذلك.

نعم قد يُفرَّق بين ما استبيح بأمارة شرعية فاختلفت، وبين ما [لو](2) فُعِلَ لعدم العلم بالتحريم الشرعي، كما فرَّق قوم من الفقهاء من أصحابنا وغيرهم في قتل من لم تبلغه الدعوة بين المتمسكين بشريعة منسوخة، فأوجبوا ديته، وغير المتمسكين فلم يوجبوا ديته، وكما قد يُفرِّق بعض أصحابنا وغيرهم بين المستحل بناءً على حلّ متقدم قبل أن يبلغه النسخ، وبين المستحل بناءً على عدم التحريم، فيقولون: إن النسخ لا يثبت في حقّ المكلف حتى يبلغه الناسخ، ويثبتون حكم التحريم والإيجاب المبتدأ في حقّه قبل بلوغ الخطاب، ولأصحابنا وغيرهم في هذا الأصل ثلاثة أقوال:

أحدها: لا يثبت حكم تحريم ولا إيجاب، لا مبتدأ ولا ناسخ إلّا في حق من قامت عليه الحجّة في ذلك الحكم.

---

(1) في (أ)، (ز): [التي].

(2) ليست في (د).

والثاني: يثبت حكمهما قبل العلم والتمكن منه، لا بمعنى التأثيم، لكن بمعنى الاستدراك إما بإعادةٍ أو نزع ملكٍ.

والثالث: يثبت المبتدأ، ولا يثبت الناسخ.

وليس كلامنا هنا في هذه المسألة، وإنما الكلام في أن عدم الإثم في هذه الأقسام الثلاثة نوعاً وشخصاً، وفي الأحكام المعينة شخصاً مثل استحلال هذا الفرج وهذا المال ببيع أو نكاح مع الانتفاء في الباطن فقط، هل هو لقيام الإباحة الشرعية ظاهراً أو لعدم التحريم الشرعي ظاهراً؟ فإن بين ثبوت التحريم وثبوت التحليل الشرعيين منزلة العفو، وهو في كل فعل لا تكليف فيه أصلاً، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ١٠١].

وقال النبيّ ﷺ: «إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْماً مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ عَلَى النَّاسِ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»[١].

وعنه ﷺ: «الحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، والحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ»[٢].

ويفرق بين النوع الذي لم يعلم ناسخه، وبين الشخص الذي

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٨٩)، ومسلم (٢٣٥٨)، وأبو داود (٤٦١٠)، وأحمد ١/ ١٧٦، وأبو يعلى (٧٦١) وغيرهم.

(٢) أخرجه الترمذي (١٧٢٦)، وابن ماجه (٣٣٦٧)، والطبراني في الكبير (٦١٢٤)، والعقيلي ٢/ ١٧٤، والحاكم ٤/ ١١٥، والبيهقي ١٠/ ١٢ من حديث سلمان رضي الله عنه. وقد روي موقوفاً على سلمان، ذكره الترمذي ثم قال: وكأن الحديث الموقوف أصح اهـ. ثم نقل عن البخاري ما يفيد ترجيح الموقوف أيضاً.

اعتقد اندراجه في القسم الجائز، فإن من علم أن الله أمر باستقبال بيت المقدس، فهو على بصيرة في نفس هذا الحكم، حتى يأتي الناسخ، ولم يكن منه خطأ أصلاً، لا معذوراً هو فيه، ولا غير معذور هو فيه.

وأمّا من اعتقد أن هذا البائع صادق، أو أن هذه المرأة خلية، فهنا اعتقاده في أمر عينيّ، وهو مخطئ في هذا الاعتقاد، ولا يمكن أن يقال: إن الله أباح هذا الاعتقاد المعين والعمل به، بل يقال: إن الله ما حرم عليه العمل بهذا الاعتقاد المعين.

ولهذا فرق الإمام أحمد في رواية ابن الحكم بين من عمل بنصّ قد جاء فيه نصّ آخر، فمنع أن يسمى مخطئاً، ومن عمل باجتهاد، فقال فيه: لا يدرى أصاب الحق أم أخطأ، إذ كان متبع النص قد علم أن الله أمره باتّباع هذا النص المعين، ومتبع الاجتهاد لم يعلم أن الله أمره باتّباع هذا الاجتهاد المعين.

ويظهر هذا على دقّته بمثال مشهور، وهو صلاة من اعتقد أنه على طهارة، فإن من الناس المتكلمين وغيرهم من يقول: هو مأمور بالصلاة في هذه الحال، ومن الفقهاء من يقول: هذه الصلاة ليس مأموراً بها، ولكن هو اعتقد أنه مأمور بها، واعتقد أنه فعل المأمور به ولم يفعله، وهذا أصح ولو أدّى ما أُمِرَ به كما أُمِر به لم يؤمر بالقضاء، والله سبحانه لم يقل له: إذا اعتقدت أنك على طهارة فصلّ، وإنما قال: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ [المائدة: ٦].

وقال النبيّ ﷺ: «لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلاةَ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ»[(١)].

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٥)، ومسلم (٢٢٥)، وأحمد ٣٠٨/٢، وأبو داود (٦٠)، والترمذي (٧٦)، والبغوي (١٥٦) وغيرهم من حديث أبي هريرة.

وقال: «لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةً بِغَيْرِ طُهُورٍ»[1].

لكن لم يكلفه أن يكون في نفس الأمر على طهارة، فإن هذا يشقّ، بل إذا اعتقد أنه على طهارة، فإنه لا ينهاه أن يصلي بذلك، فإن استمرّ به هذا الخطأ غفر له، لا لأنه أتى بالمأمور به؛ لكن لأنه لم يتعمد ترك المأمور به، بل قصد فعله، وفعل ما اعتقده مجزياً، فإنه ليس بدون من نسي الصلاة، واستمر به النسيان حتى مات، ومن اعتقد فيما يفعله أنه هو المأمور به، ولم يكن كذلك لم نقل إنه مأمور بفعله، لكن هذا المعين نقول لم نُنه عن الإتيان به، أي لم نُنه عن أن نمتثل الأمر بفعل هذا المعين، فإن التعيينات الواقعة في الفعل الممتثل به لا يُشترط أن يكون مأموراً بها، بل يُشترط أن لا يكون منهياً عنها، والأمر إنما وقع بحقيقة مطلقة، بمنزلة من له عند رجل دراهم فوفاه ما يعتقده جيدة، فظهرت رديئة، فإن المستحق نقدٌ مطلق، وكونه هذا النقد أو هذا النقد تعيينات يتأدّى بها الواجب، لا أن نفس ذلك التعيين واجب، فالواجب تأدية ذلك المطلق، والتعيينات غير منهيّ عن شيء منها، فإذا قضاه دراهم حصل فيها الواجب الذي هو المطلق، واقترن به تعيين لم ينه عنه فلا يضرّه، كذلك المصلّي أُمر أن يصلي بطهارة، فهذه الصلاة المعينة لم يؤمر بعينها، بل لم ينه عن عينها، وفي عينها المطلق المأمور به، فاقترن ما أُمر به بما لم ينه عنه، وإذا اعتقد أنه على طهارة فالشارع لا ينهاه عن أن يؤدي الفرض بهذا الاعتقاد، لا أنه يأمره أن يؤدّيه بهذا الاعتقاد، فإنه لو أدّاها بطهارة غير هذه جاز، فإذا أدّاه ثم تبيّن أنه كان محدثاً لم يجزه، لأن ذلك

(١) أخرجه مسلم (٢٢٤)، والترمذي (١)، وابن ماجه (٢٧٢)، وأحمد ٣٩/٢ من حديث ابن عمر.

المعين لم يتضمّن المأمور به، ولا تضمّن أيضاً المنهي عنه.

فتدبّر هذا المقام، فإنه كثيراً ما يجول في الشريعة وغيرها أصولاً وفروعاً، ومن لم يُحْكِمْه [تلعّبت][1] به الشبهات الكلامية التي لم يصحبها نور الهداية إلّا أن يلجأ إلى ركن الاتباع الصرف، غير حائل في آخيته[2]، وهو لعمر الله الركن الشديد والعروة الوثقى لكن ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍۚ﴾ [المجادلة: ١١].

ومن حقّقه انجلت عنه الشبهات التي عدَّها قاطعة من خالف السابقين في تعميم التصويب لكل مجتهد، وردّ أحكام الله تعالى إلى ظنون المستدلّين واعتقادات المخلوقين، وأشكل من هذا إذا وجب فعل ذلك المعين لاندراجه في قضية نوعية لا لنفس تعيّنه، كالحاكم إذا شهد عنده شاهدان يعتقد عدلهما، فيقول الكلامي الظاهري الزاعم التحقيق: الحاكم مأمور بأن يقبل شهادة هذين سواء كانا في نفس الأمر صادقين أو كاذبين، وإذا فعل هذا فهو مصيب لحكم الله وإن سلَّم المال إلى غير مستحقّه في الباطن، وهذا غلط فهل رأيت الله يأمر بالخطأ؟ هذا لا يكون من العليم الحكيم، لكنه لا ينهى عن الخطأ، لأن تكليف العبد اجتناب الخطأ يشقّ على الخلق، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾، بل قد يعجز الخلق عن اجتناب الخطأ، فعفا عن الخطأ كما نطق به كتابه في الدعاء الذي دعا به الرسول والمؤمنون،

---

(١) في (د): [بلغت]، لكنها خطأ فيما يظهر لأنه لم يأت لها جواب في السياق اللاحق، والمثبت من (أ)، (ز).

(٢) قال أبو عبيد: الآخِيّةُ: العروة التي تشد بها الدابّة وتكون في وتدٍ أو سكّة مثبتةٍ في الأرض اهـ. انظر غريب الحديث لابن الجوزي ١/ ١٤ وأيضاً النهاية في غريب الحديث ١/ ٢٩.

وثبت عن رسول الله ﷺ أنه أخبر عن ربّه أنّه قال: قد فعلت[1] وهو قوله: ﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فإنه إنما رفع المؤاخذة بالخطأ؛ وذلك أن الله إنما أمر الحاكم أن يحكم بشهادة ذي العدل المرضي كما جاء به الكتاب والسنّة، فإذا اعتقد أن هذا المعين عدل لم ينهه أن يحكم بعينه، فيجتمع الأمر بالحكم بكل عدل، وعدم النهي عن هذا المعين، فيحكم به بناءً على القدر المشترك المأمور به لا على التعيين الذي لم ينه عنه، فإن تبيّن أنه ليس بعدل تبيّن له أنه ما فعل المأمور به، وكان معذوراً في أنه ما فعله، فهو لا يؤاخذه، ويثيبه ثواب من اجتهد في فعل المأمور به، لا ثواب من فعل المأمور به.

ولهذا ينقض حكمه ويجب عليه الضمان، ولو أتى بما أُمِرَ به كما أُمِر به لم يكن نقض ولا ضمان.

يوضح هذا أن اعتقاده أن هذا عدل هو طريق يؤدّي به المأمور به لا يمكنه غيره، بمنزلة من له عليه دين وليس عنده إلّا مال في كيس فأدّاه وقد وجب عليه أداء عينه لا لوجوب عينه، لكن لأنه لا يتمكّن من أداء الواجب إلّا به، فإذا تبيّن زيفاً تبيّن أنه لم يكن طريقاً لأداء الواجب، كذلك اعتقاد الحاكم والمفتي وغيرهما ليس هو المأمور به ولا داخلاً في نوع المأمور به إذا كان خطأ، فإن الله تعالى ما أمره أن يعمل بعين هذا الاعتقاد، بل أمره أن يقبل شهادة العدل ولا طريق له إلى أداء هذا الأمر إلا باعتقاده، فلم ينهه عن العمل بالاعتقاد الذي يؤدي به المأمور، كما لا ينهى القاضي[2] عن أداء ما في الكيس.

---

(١) أخرجه مسلم (١٢٦)، وأحمد ١/٢٣٣ وغيرهما.

(٢) أي الذي يقضي الدين.

وحقيقة الأمر أن المأمور به مطلق ليس فيه نقص كما في الدين المطلق، فإن دين الله بمنزلة دين العبد، والديون الثابتة في الذمم لا تثبت إلا مطلقة، لكنها إذا أُدّيت فلا تؤدّى إلا معينة مشخصة، فإن معتق الرقبة لا يعتق إلا رقبة معينة [وكذلك المصلي لا يؤدي إلا صلاة معينة](1)، وهو ممتثل بذلك المعين ما لم يشتمل على منهي عنه، وقد يقال للمعين هذا هو الواجب، وهذا هو الفرض، ويقال للمال الموفَّى: هذا حقّك الذي كان عليّ لما بين الصور المعقولة والحقيقة الموجودة من [الاتّحاد](2) والمطابقة، وحيث كان الموجود في الخارج هو المقصود من تلك المثل المعقولة المطلقة كما يقال: فعلت ما كان في نفسي، وحصل الأمر الذي كان في ذهني ونحو ذلك.

ثم ذلك المعين الذي يؤدّى به الواجب قد يَقْدِر المكلّف على غيره وقد لا يقدر، فالأول مثل أن يقدر على عتق عدّة رقابٍ، كل واحدة بدل من الأخرى، وكما يقدر المتوضئ على الصلاة بهذا الوضوء وبوضوء آخر، ويقدر المأمور على الصلاة خلف هذا الإمام وخلف إمام آخر، فيكون انتقاله من معين إلى معين مفوضاً إلى اختياره، لا بمعنى أنه أُبيح له كل واحد من المعنيين إباحة شرعية، بل بمعنى أنه لم ينه عن واحد من المعنيين.

وبهذا يظهر الفرق بين الواجب المخيّر فيه بين أنواع الكفارة وبين الواجب إذا تعيّن بالأداء، فإن انتقاله في وجوب التخيير من نوع

---

(١) ليست في (أ) وهي في (د)، (ز).

(٢) في (أ): [الإيجاد]، وفي (ز) بدون نقط، والمثبت من (د).

إلى نوع هو بحكم الإذن الشرعيّ، فإن الخطاب الشرعي شمل كل واحد من النوعين، وانتقاله في كل واجب من عين إلى عين هو بحكم المشيئة التي لا نهي فيها، وفرق بين ما أُذِنَ فيه وبين ما لم ينه عنه.

والثاني: مثل أن لا يكون عند المكلف، ولا يمكنه أن يُحصِّل إلا هذه الرقبة المعينة، وبمنزلة ما لو حضر وقت الصلاة ولا طهور إلا [ماء في محل][1]، فهنا يتعيّن عليه فعل ذلك المعين، لا لأن الشارع أوجب ذلك المعين، فإن الشارع لم يوجب إلا رقبة مطلقة وماء مطلقاً، لكن لأن المكلف لا يقدر على الامتثال إلّا بهذا المعين، فصار تعيينه لعجز العبد عن غيره، لا لاقتضاء الشارع له، فلو كانت الرقبة كافرة أو الماء نجساً وهو لم يعلم لم يتأدّ به الواجب؛ لأن الشارع ما أمره بذلك المعين قط، ولا هو متضمّن لما أمره به، ولكن ما أمره بغيره من الرقاب والمياه في ذلك الوقت لعجزه عن غيره، ولا أمره به أيضاً، لأنه لا يتأدّى به المأمور به، وإنما كان مأموراً في الباطن بالانتقال إلى البدل الذي هو التراب أو الصيام، لكن لم يعلم بأنه مأمور بهذا، فلم يؤاخذ بتركه، وذلك الذي فعله لم يُنْهَ عنه، أو لم يعلم أنه منهيّ عنه، فلم يؤاخذ به.

فإذا قال صاحب هذا الاعتقاد المعين بأن هذا طهور، [أتى][2] من الشارع مأمور به، أو لست مأموراً به، ولا بدّ من أحد الأمرين.

قلنا: أمّا في الظاهر فعليك أن تفعله، وأنت مأمور به أيضاً بناءً

---

(١) هكذا في (أ)، (د)، (ز) والعبارة غير واضحة، ولعلّها: [إلا ماءً نجساً] كما يفهم من كلامه اللاحق، وهذا الموضع ساقط في باقي النسخ ـ كما سبق ـ.
(٢) في (أ)، (ز): [اىا] بدون نقط ولعلها: [أنا] أو [أتا]، والمثبت من (د).

على أن ما لا يتمُّ الواجب إلّا به فهو واجب، وأمّا في الباطن فقد لا يكون مأموراً به، فإن قال: أنا مكلف بالباطن قلنا: إن أردت بالتكليف أنك تذمّ وتعاقب على مخالفة الباطن فلست بمكلف به، وإن أردت أن ما في الباطن هو المطلوب منك وتركه يقتضي ذمّك وعقابك، ولكن انتفى مقتضاه لوجود عذرك، وهو عدم العلم، فنعم أنت مكلف به، وعاد الأمر إلى ما ذكرناه من انتفاء اللوم لانتفاء شرطه، لا لعدم مقتضيه، وأن الخلاف يعود إلى اعتبار عقلي لا لفظي، فتحرّر أن ذلك الماء النجس الذي ليس عنده إلّا هو وهو لا يعلم بنجاسته ليس مأموراً به في الحقيقة لوجهين:

أحدهما: أنه لا يتأدّى به الواجب في الباطن فلا يكون واجباً في الباطن.

الثاني: أنه وإن تأدّى به فوجوب التعيّن من باب وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به، ولوازم الواجب ومقدماته ليست في الحقيقة واجبة وجوباً شرعياً مقصوداً للآمر، فإن الآمر لا يطلبها ولا يقصدها بحالٍ، وقد لا يشعر بها إذا كان من المخلوقين، والمأمور لا يعاقب على تركها، فإنما يعاقب على ترك صوم النهار لا على ترك إمساك طرفيه، ومن كان بينه وبين مكة مسافة بعيدة، فإنه يعاقب على ترك الحجّ كما يعاقب ذو المسافة القريبة أو أقلّ، ولا يعاقب أكثر بناء على أنه ترك قطع تلك المسافة البعيدة التي هي أكثر، بناء على أن الواجب عليه أكثر، نعم يثاب أكثر، وقد يثاب ثواب الواجب لكن الوجوب العقلي الضروري، فينبغي أن يفرّق بين الوجوب الشرعي الأمري القصدي وبين الوجوب العقلي الوجودي القدري، فإن المسبّبات يجب وجودها عند وجود أسبابها، بمعنى أن الله يحدثها حينئذ ويشاء وجودها، لا

بمعنى أنه أمر بها شرعاً وديناً، ولا ينازع أحد في أن الأمر بالأسباب الموجبة كالقتل ليس أمراً بمسبّباتها الذي هو الإزهاق، وكذلك الأسباب لا بدّ منها في وجود المسبّبات، بمعنى أن الله لا يحدث المسبّبات ويشاؤها إلا بوجود الأسباب، لا بمعنى أن الله أمر بالأسباب شرعاً وديناً، فما لا يتم الواجب إلّا به هو سابق له أو هو لازم لوجوده إذا لم يكن للشارع فيه طلب شرعيّ، فإنه يجب وجوده وجوباً عقلياً إذا امتثل العبد الأمر الشرعيّ.

وهنا قد تنازع العلماء في أن هذا السبب الذي لا بدّ منه هل هو مأمور به أمراً شرعياً؟ ومن أصحابنا وغيرهم من يقول بذلك، وقد يقال هذا واجب بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، وأنت إذا حققت علمت أن هذا من نمط الذي قبله، فإن الله يثيب العبد على ما أحدثه الله من فعله الواجب، كالداعي إلى الهدى، فإن له أجر من استجاب له إلى يوم القيامة، وكالولد الصالح فإن دعاءه مضاف إلى أبيه وإن كان فعل أبيه إنما هو الإيلاج الذي قد يكون واجباً، ومع هذا فلو ترك الواجب لم يعاقب على انتفاء الآثار واللّوازم، كذلك الله سبحانه وتعالى يثيبه على فعل أسباب العمل الواجب ومقدماته كالسير إلى المسجد وإلى البيت والعدو ونحو ذلك، وإذا تركها لم يعاقبه إلّا على ترك الجمعة والجماعة والحجّ والجهاد، فافهم مثل هذا في الواجب إذا لم يقدر على أدائه إلّا بهذا المعين، فإن ذلك التعيين إذا فعله أثابه عليه، ولو تركه لم يعاقبه على ترك ذلك المعين، وإنما يعاقبه على ترك الواجب المطلق، بحيث تكون عقوبته وعقوبة من ترك الواجب مع قدرته على عدّة أعيان: إما سواء أو يكون هذا أقلّ في الأمر الغالب، وإذا أردت عبارة لا ينازعك

فيها جمهور الفقهاء، فقل: هذا النجس ليس مأمور به في الباطن، وهذا المعين ليست عينه مقصودة للآمر، ولا هذا النجس مشتملاً على مقصود الآمر، فتبيّن بذلك أن هذا الذي لم يجد إلا ماء وكان في الباطن نجساً إذا قيل إنه مأمور باستعماله، فمعناه أنه مأمور في الظاهر دون الحقيقة باستعماله، كالأمر بما لا يتمّ الواجب إلّا به، فإذا قلت إنه مأمور به بمجموع هذين الاعتبارين فلا نزاع معك، وإذا قلت: ليس بمأمور به لانتفاء أحد هذين القيدين فقد أصبت الغرض، وعلى هذا يخرج الحكم بشهادة من اعتقد الحاكم عدله، فإن الله أمره أن يحكم للمدعي إذا جاء بِذَوَيْ عدل، ثم لا طريق له إلى تأدية هذا الواجب إلا باعتقاده فيهما العدل، فتعين هذا الاعتقاد المخطئ في الباطن كتعيّن ذلك الماء النجس في الباطن؛ إذ الاعتقاد هو الذي يمكّن من الحكم بالعدل، كما أن المعين هو الذي يمكّن من وجود المطلق، وقد تتعدّد الاعتقادات كما تتعدّد الأعيان، فإذا لم يكن عنده الاعتقاد العدل فيهما، فالشارع ما أمره في الحقيقة باستعمال هذا الاعتقاد المخطئ قطّ ولا أمره باعتقادِ عدلِ هذا الشخص ولا عدلِ غيرهِ أمراً مقصوداً قطّ، ولكن الواجب عليه من الحكم بذَوَيْ عدل لا يتأدّى إلا باعتقاد، فصار وجوب اتّباع الاعتقاد كوجوب إعتاق معيّن ما.

ثم إذا لم يكن عنده إلا اعتقاد عدل هذا الشاهد كان كما لو لم يكن عنده إلا هذا الماء وهذه الرقبة، ثم خطأه في هذا الاعتقاد المعين الذي به يؤدي الواجب عيب في هذا المعين كالعيب في الماء والرقبة.

فالتحقيق هو أن يقال: ليس مأموراً أن يحكم بهذا الاعتقاد في

الحقيقة الباطنة، ولا هو مأمور بشيء من الاعتقادات [المعينة][1] أمراً مقصوداً، بل قد يزاد هنا أن يقال: ولا هو مأمور باعتقاد عدل أحد أمراً مقصوداً.

نعم هو مأمور أمراً لزومياً باعتقاد عدل من ظهر عدله، ومأمور ظاهراً أمراً مقصوداً بالحكم بمن اعتقد عدله، وهذا بعينه يقال في المفتي، فإن الله لم يأمره بهذا الاعتقاد المخطئ، وإنما أمره أن يتبع ما أُنزل إليه من ربّه، ثم لم يكن له طريق إلى معرفة ما أنزله الله من الكتاب والحكمة، إلا بما قد نصبه من الأدلّة، فصار وجوب اتّباع الأدلّة على المنزل من الإخبار والدلالة اللفظية والعقلية، لأنه طريق إلى معرفة المنزل من باب ما لا يتمّ الواجب إلّا به، فإذا كان هذا المخبر مخطئاً أو هذه الدلالة مختلفة في الباطن لم يكن مأموراً بعينها في الباطن قطّ، وإنما هو مأمور بعينها في الظاهر أمراً لزومياً من باب ما لا يتمّ الواجب إلّا به.

ولهذا اختلف الأصحاب وغيرهم هل يقال للمخطئ: إنه مخطئ في الحكم كما هو مخطئ في الباطن، أو يقال: هو مصيب في الحكم، وإن كان قد خرّج بعض الأصحاب رواية بأن كل مجتهد مصيب، فإن هذا ضعيف، تخريجاً ودليلاً، ومنشأ تردّدهم أن وجود اعتقاده لما اقتضاه اجتهاده، وهو من باب ما لا يتمّ الواجب إلّا به؛ لأن الواجب هو اتّباع حكم الله، ولا سبيل إليه إلا باتّباع ما أمكنه من الدلائل، واتّباع دليله هو اعتقاد موجَبِهِ، فمن قال: إنه مصيب في الحكم فهو بمنزلة من يقول: إن الحاكم إذا حكم بشهادة من يعتقده

---

(١) في (ز): [المغيبة] وفي (أ) بدون نقط، والمثبت من (د).

عدلاً فقد فعل ما أمر به [ظاهراً][1]، ومن قال: ليس بمصيب في الحكم قال: لأن وجوب اتّباع هذا الدليل المعين هو الوجوب اللزومي العقلي دون الوجوب الشرعي المقصود، وإلا فالوجوب الشرعي هو اتّباع حكم الله تعالى، ولهذا كان أحمد وغيره يفرق بين أن يكون أُتي من جهة عجزه أو من جهة إخلاف دليله، فإن من حُدِّثَ بحديث أفتى به تارة يكون المحدث له عدلاً حافظاً ظاهراً وباطناً، لكنه أخطأ في هذا الحديث، أو الحديث منسوخ، فهنا لم يؤت من جهة نظره، بل دليله أخلف، وتارة يعتقد هو أن المحدث ثقة ولا يكون ثقة، فهنا اعتقاده [خطأ][1] لكونه دليلاً غير مطابق، وإن كان معذوراً فيه لدليل اقتضى ثقته، فإن خطأ هذا في الدليل كخطأ الأول في الحكم، فالأول حكم بدليل هو عند الله دليل، لكن الله سلب دلالته في هذه القضية المعينة، ولم يظهر هذا على [العلم][2] السالب، وهذا كالتمسك بشريعة قد نسخت لم يعلم بِنَسْخها، والثاني حكم بما اعتقد دليلاً، ولم يكن دليلاً، بل قام عنده ما ظنّ كونه دليلاً كما لو كان اللفظ مُعرّفاً باللام [فاعتقدها][3] لتعريف الجنس فجعله عاماً، وكانت لتعريف العهد، وهو لا يعرف تعريف العهد أو كان معنى اللفظ في لغته غير معناه في لغة الرسول، وهو لا يعرف له معنى إلّا ما في لغته، فهذا حكم بما لم يكن دليلاً أصلاً، لكنه اعتقد دلالته، فالأول حكم بمقتض عارضه مانع لم يعلمه، والثاني حكم بما ليس بمقتض لاعتقاده أنه مقتض، والأول في اتّباعه للدليل كالمستفتي

---

(١) في (د) فقط.

(٢) في (أ)، (ز): [علم].

(٣) في (د)، (ز)، وليست في (أ).

في اتّباعه لقول من هو مفتٍ ظاهراً وباطناً إذا كان قد أخطأ ولم يعلم المستفتي بذلك، وهذا الثاني أخطأ في اجتهاده وفي اعتقاده، والأول أصاب في اجتهاده، لكنه أخطأ في اعتقاده، وكلاهما مصيب في [اقتصاده][1].

وإذا عرفت هذه الدرجات الثلاث للمجتهد:

أُولاها: اقتضاؤه [الحكم][2] الله تعالى.

الثانية: اجتهاده، وهو استنطاق الأدلّة بمنزلة استماع الحاكم شهادة الشهود، فتارة يعتقد المجروح عدلاً، فيكون قد أخطأ في اجتهاده، وتارة يكون العدل قد أخطأ، فيكون دليله قد أخطأ لا هو.

الثالثة: اعتقاده، وهو اعتقاد ما نطقت به الأدلّة، كحكم الحاكم بما شهدت به الشهود، ولهذا إذا تبيّن كفر الشهود كان الضمان على الحاكم، ولو تبيّن غلطهم برجوعهم مثلاً كان الضمان عليهم، فإذا كان الدليل صحيحاً والشاهد عدلاً كان مأموراً في الظاهر أن يحكم بعينه في هذه الحال، وأمّا إذا كان الدليل فاسداً والشاهد فاسقاً وهو يعتقده صحيحاً عدلاً فلم يؤمر به، ولكن لما اعتقد أنه مأمور به لم يؤاخذ، كمن رأى من عليه علامة الكفر فقتله فكان مسلماً.

قال الإمام أحمد في رواية محمد بن الحكم وقد سأله عن الرواية عن رسول الله ﷺ إذا اخْتلفَتْ، فأخذ الرجل بأحد الحديثين، فقال: إذا أخذ رجل بحديث صحيح عن رسول الله ﷺ، وأخذ آخر بحديث ضدّه صحيح عن رسول الله ﷺ فقال: الحقّ عند الله واحد

---

(١) هكذا في (أ)، (د)، (ز)، ولم يظهر لي المعنى.

(٢) في (د): [بحكم].

وعلى الرجل أن يجتهد ويأخذ بأحد الحديثين، ولا يقول لمن خالفه: إنه مخطئ إذا أخذ عن رسول الله ﷺ وأن الحق فيما أخذت به أنا، وهذا باطل، ولكن إذا كانت الرواية عن رسول الله ﷺ صحيحة، فأخذ بها رجل، وأخذ آخر عن رسول الله ﷺ واحتجّ بالحديث الضعيف، كان الحق فيما أخذ به الذي احتجّ بالحديث الصحيح، وقد أخطأ الآخر في التأويل مثل: «لا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ»[1].

واحتجّ من احتجّ بحديث ابن البيلماني[2]، قال: فهذا عندي مخطئ، والحق [مع من][3] ذهب إلى حديث رسول الله ﷺ: «لا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ»، وإن حكم به حاكم ثم رفع إلى حاكم آخر رُدَّ؛ لأنه لم يذهب إلى حديث رسول الله ﷺ الصحيح، وإذا روي عن رسول الله ﷺ حديث واحتجّ به رجل أو حاكم واحتجّ رجل أو حاكم عن أصحاب رسول الله ﷺ كان الحقّ فيمن احتجّ عن رسول الله ﷺ، ومن احتجّ عن أصحاب رسول الله ﷺ كان قد أخطأ التأويل، وإن حكم به حاكم ثم رفع إلى حاكم آخر ردّ إلى حكم رسول الله ﷺ، وإذا اختلف أصحاب محمد ﷺ في شيء ولم يكن فيه عن النبيّ ﷺ فأخذ رجل بقول بعض أصحاب رسول الله ﷺ وأخذ آخر عن رجل آخر من أصحاب رسول الله ﷺ فالحق عند الله واحد، وعلى الرجل

---

(١) أخرجه البخاري (٦٩٠٣)، والنسائي ٨/ ٢٣، وابن ماجه (٢٦٥٨)، والترمذي (١٤١٢)، وأحمد ١/ ٧٩ وغيرهم من طرق متعدّدة.

(٢) وهو أن النبيّ ﷺ أقاد مسلماً قتل يهودياً، أخرجه الدارقطني ٣/ ١٣٥، والبيهقي ٨/ ٣٠، وعبد الرزاق ١٠/ ١٠١، وهو حديث ضعيف وضعفه الدارقطني والبيهقي، وأيضاً يفهم من كلام الإمام أحمد الذي نقله شيخ الإسلام هنا تضعيفه.

(٣) في (أ)، (ز): [فيمن].

أن يجتهد وهو لا يدري أصاب الحقّ أم أخطأ، وهكذا قال عمر: والله ما يدري عمر أصاب الحقّ أم أخطأ، ولو كان حكم بحكم عن رسول الله ﷺ لم يقل: ما يدري عمر أخطأ أم أصاب، ولكن إنما كان رأياً منه.

قال: فإذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ فأخذ رجل بقول أصحاب رسول الله ﷺ وأخذ آخر بقول التابعين كان الحق في قول أصحاب رسول الله ﷺ، ومن قال بقول التابعين كان تأويله خطأ، والحق عند الله واحد، ولو أن حاكماً حكم في المفلس أنه أسوة الغرماء إذا وجد الرجل عين ماله، ثم رفع إلى حاكم آخر، فذهب إلى حديث رسول الله ﷺ[1] ردّ الحكمَ هذا الحاكمُ، وإنما يجوز حكم الحاكم إذا حكم أن لا يرد إذا اعتدلت الرواية عن رسول الله ﷺ، فهذا لا يرد، أو يختلف عن أصحاب رسول الله ﷺ فأخذ رجل بقول بعض أصحاب رسول الله ﷺ فهذا لا يرد، أو يختلف عن التابعين فأخذ بقول بعضهم، فهذا لا يرد، فأمّا إذا كان عن رسول الله ﷺ وأخذ بقول أصحاب رسول الله ﷺ أو بقول التابعين فهذا يردّ حكمه، لأنه حكم بجورٍ وتأوّل الخطأ، وذكر حديث زيد بن أرقم عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»[2].

قال أبو عبد الله: من عمل عملاً خلاف ما روي عن النبيّ ﷺ أو خلاف السنّة ردَّ عليه، وهذا حديث حسن.

---

(١) أخرج البخاري (٢٤٠٢)، ومسلم (١٥٥٩) وغيرهما، عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أدرك ماله بعينه عند رجلٍ أو إنسانٍ قد أفلس فهو أحق به من غيره».

(٢) سبق تخريجه ص١٢٨.

فقد بيَّن أبو عبد الله فنون الاختلاف وقسَّمه خمسة أقسام:

أحدها: أن يتعارض حديثان صحيحان.

الثاني: أن يعارض الحديثَ الصحيحَ حديثٌ ضعيفٌ.

الثالث: أن يعارضه قول صاحب.

الرابع: أن لا يكون في المسألة نصّ، بل اختلفت فيها الصحابة فأخذ بقول بعضهم.

الخامس: أن يأخذ بالقول الثالث أو الثاني الذي أحدث بعد اتّفاق الصحابة على قول أو قولين، وبيَّن أن من خالف النص الصحيح لقول صاحب أو حديث ضعيف، أو ترك أقوال الصحابة التي هي إجماع أو كالإجماع إلى قول من بعدهم، فهو مخطئ مخالف للحق، لأنه ترك الدليل الذي يجب اتّباعه إلى ما ليس بدليل.

وأمّا إذا تعارض النصّان أو فقدا واختلف الصحابة فهنا يجتهد في الراجح، ولا يرد حكم من حكم بأحدهما؛ لأن تراجيح الأدلة أو استنباطها عند خفائها هو محل اجتهاد المجتهدين، ثم إنه لم يحكم بخطأ من ذهب إلى أحد النصَّين مع قوله: إن الحق عند الله واحد، وعند خفاء الأدلّة قال: لا يدري أصاب الحقّ أم أخطأه.

وهذا تحقيق عظيم، وذلك لأن النص دليل قطعاً، لكن عند معارضة الآخر له هل سلبت دلالته أم لم تسلب؟ هذا محل تردّد، فإذا اعتقد رجحانه اعتقد بقاء دلالته، فقد تمسّك بما هو دليل لم يثبت سلب دلالته، فصار إن كان الحق في القول الآخر كالمتمسك بالنص الذي نسخ ولم يعلم نسخه، فلا يحكم على مخالفه بالخطأ، كما لا يحكم لنفسه بإصابة الحق الذي عند الله، وأمّا إذا لم يكن نصّاً وقد اجتهد، فقد يكون ما اعتمده من الاستنباط بالرأي تأويلاً

وقياساً ليس بدليل، فلا يدري أنه أصاب بالتمسّك بدليل أو لم يصب.

فتحرّر من كلامه أنه في الباطن ليس المصيبُ إلّا واحداً، وأما في الظاهر فلا يحكم بالخطأ لمن تمسك بدليل صحيح، ولا يحكم بالصواب لمن لم يعلم أنه تمسّك بدليل صحيح.

وهذا التفصيل خير من إطلاق بعض أصحابنا وغيرهم الخطأ في الحكم مطلقاً، وإطلاق بعضهم الإصابة في الحكم مطلقاً.

واعلم أن أحمد لم يقل: إنه مصيب في الحكم، بل قال: لا يقال: إنه مخطئ، لعدم العلم بأنه مخطئ، ولأن ذلك يوهم أنه مخطئ في استدلاله.

وقد اختلف الناس من أصحابنا وغيرهم في المجتهد المخطئ هل يعطى أجراً واحداً على اجتهاده واستدلاله أو على مجرّد قصده الحقّ؟ وأصل هذا الاختلاف أنه هل يمكن أن يكون الاستدلال صحيحاً ولا يصيب الحقّ، وما قدمناه يبين لك أنه تارة يكون مخطئاً في اجتهاده، وتارة لا يكون مخطئاً في اجتهاده، بل دليله يكون مخطئاً لا خلافه، فيثاب تارة على الأمرين، وتارة على أحدهما، [كذلك][1] الحاكم سواء، فيكون تحقيق الأمر بناء على ما قدمناه أن المجتهد إن استدلّ بدليل صحيح وكان مخالفاً فهو مأمور بأن يتبعه، واتّباعه له صواب، واعتقاده موجَبَهُ في هذه الحال لازم من اتّباعه، وهو لم يؤمر بهذا اللازم.

لكنه لازم من المأمور به، [كالرامي في دار الحرب، هو مأمور

---

(١) في (د): [كذلك يكون]، والمثبت من (أ)، (ز).

بالرمي فيها، ولم يؤمر بقتل هذا المعين [لكنه][1] قتله لازم مما أمر به][2]، ويعود الأمر إلى ما لا يتمّ الواجب إلّا به هل هو مأمور به أمراً شرعياً أو عقلياً؟ ويعود أيضاً إلى أنه مأمور بذلك في الظاهر دون الباطن، وهذا كلّه إنما يتوجّه في الواجب إذا تعيّن، وأمّا ما وجب مطلقاً ويتأدّى بأعيان متعددة أو أُبيح؛ فالقول في إباحته كالقول في إيجاب هذا سواء، وفي خلافهما يدخل العفو، فيقال: هذا الذي اعتقد أنه فعل الواجب أو المباح كلاهما يعفى عنه، وليس هو في نفس الأمر فاعلاً لواجب ولا لمباح، وإنما يتلخص هذا الأصل الذي اضطرب فيه الناس قديماً وحديثاً، واضطرابهم فيه تارة يعود إلى إطلاق لفظي، وتارة إلى ملاحظة عقلية كما ذكرناه في تخصيص العلَّة، وتارة يعود إلى أمر حقيقي وإلى حكم شرعي؛ بأن نتكلم[3] على مقاماته مقاماً مقاماً كلاماً ملخصاً[4]:

المقام الأول: هل لله في كل حادثة تنزل بالعبد حكم معين في نفس الأمر بمنزلة ما لله قبلة معينة هي الكعبة، وهي مطلوب المجتهدين عند الاشتباه؟ فالذي عليه السلف وجمهور الفقهاء وأكثر المتكلمين أو كثير منهم أن لله في كل حادثة حكماً معيناً إما الوجوب [أو][5] التحريم [أو][5] الإباحة مثلاً أو عدم الوجوب والتحريم فيما قد سمّيناه عفواً، لكن أكثر أصحاب أبي حنيفة وبعض المعتزلة يسمّون

---

(١) لعل صوابها: [لكن].

(٢) في (أ)، (ز) فقط.

(٣) متعلق بقوله فيما سبق: وإنما يتلخص هذا الأصل.

(٤) انظر في هذه المسألة: مجموع الفتاوى ١٩/٢٣، ٢٠/١٩، المسودة ص٤٩٥.

(٥) في (أ)، (ز): [و].

هذا: الأشبه، ولا يسمّونه حكماً، وهم يقولون: ما حَكَمَ اللَّهُ به، لكن لو حكم لما حكم إلّا به، فهو عندهم في نفس الأمر حكم بالقوّة.

وحدث بعد المئة الثالثة فرقة من أهل الكلام زعموا أن ليس عند الله حق معين هو مطلوب المستدلين إلا فيما فيه دليل قطعيّ يتمكن المجتهد من معرفته، فأمّا ما فيه دليل قطعي لا يتمكّن من معرفته، أو ليس فيه إلّا أدلّة ظنيّة، فحكم الله على كل مجتهد ما ظنّه، وترتب الحكم على الظن كترتّب اللذّة على الشهوة، فكما أن كل عبد يلتذّ بدرك ما يشتهيه ـ وتختلف اللذّات باختلاف الشهوات ـ كذلك كل مجتهد حكمه ما ظنّه، وتختلف الأحكام باطناً وظاهراً باختلاف الظنون، وزعموا أن ليس على الظنون أدلّة كأدلّة العلوم، وإنما تختلف باختلاف أحوال الناس وعاداتهم وطباعهم، وهذا قول خبيث يكاد فساده يعلم بالاضطرار عقلاً وشرعاً.

وقوله ﷺ: «فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا حُكْمِ اللَّهِ فِيهِمْ»[1].

وقوله لسعد: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللَّهِ مِنْ فَوْقِ سَبْعَةِ أَرْقِعَةٍ»[2].

---

(١) أخرجه مسلم (١٧٣١)، وأبو داود (٢٦١٢)، والترمذي (١٦١٧)، وفي العلل الكبير ص٢٦٧، وابن ماجه (٢٨٥٨)، وأبو يعلى (١٤١٣)، والبيهقي ٩/ ١٥، وابن عبد البر في التمهيد ٢/ ٢١٧ مع اختلاف يسير في الألفاظ.

(٢) أخرجه البخاري (٣٠٤٣)، ومسلم (١٧٦٨)، وأبو داود (٥٢١٥)، والبيهقي ٦/ ٥٧، وأحمد ٣/ ٢٢. ولفظه عند البخاري: «لقد حكمت فيهم بحكم الملك»، وعند مسلم وأحمد لفظين أحدهما كما في البخاري والآخر: «لقد قضيت بحكم الله»، وعند البيهقي: «لقد حكمت فيهم بحكم الله» وليس عندهم جميعاً: «من فوق سبعة أرقعة»، ولفظ المؤلف تامّاً أخرجه ابن جرير في تاريخه ٢/ ١٠١.

وقول سليمان: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ حُكْماً يُوَافِقُ حُكْمَكَ»[1].

كلّه يدل على فساد هذا القول مع كثرة الأدلّة السمعية والعقلية على فساده.

المقام الثاني: أن الله تعالى هل نصب على ذلك الحكم المعين دليلاً؟ فالذي عليه العامّة أن الله تعالى نصب عليه دليلاً، لأن اللَّهَ لا يُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ، وقد أخبر الله تعالى أن في كتابه تفصيل كل شيء، وأخبر أن الدين قد كمل ولا يكون هذا إلّا بالأدلّة المنصوبة لبيان حكمه؛ ولأنه لو لم يكن عليه دليل للزم أن الأمة تجمع على الخطأ إن لم تحكم به أو أن تحكم به [تنحيتاً][2]، والقائلون بالأشبه أو بعضهم يقولون: لا يجب أن يكون عليه دليل؛ لأنه عندهم ليس بحكم بالفعل حتى يجب نصب الدليل عليه، وقد حكي هذا عن بعض الفقهاء مبهماً، ويتوجّه على قول من يجوز انعقاد الإجماع [تنحيتاً][2] واتفاقاً.

المقام الثالث: أن ذلك الدليل هل يفيد العلم اليقيني أو العلم الظاهر الذي يسمّيه المتكلّمون الظن ويسمّى الاعتقاد؟ فمن المتكلّمين وأهل الظاهر من يقول: عليه دليل يفيد اليقين، ثم من هؤلاء من يؤثم مخالف ذلك الدليل، وربما فسّقه، ومنهم من لا يؤثمه ولا يفسّقه، وقد يؤثم ولا يفسّق، وأمّا أكثر المتأخّرين من الفقهاء من أصحابنا

---

(١) أخرجه أحمد ٢/١٧٦، والنسائي (٦٩٣)، وابن ماجه (١٤٠٨)، وابن حبان (١٦٣٣)، والفسوي في المعرفة ٢/٢٩٣، والحاكم ٢/٤٣٤، وابن خزيمة (١٣٣٤) وإسناده صحيح.

(٢) هكذا في (أ)، (د)، (ز) وهذا الموضع ساقط من باقي النسخ كما سبق التنبيه عليه ولم يتبين لي المراد، وقد يكون صوابها: [تخميناً].

وغيرهم فإنهم يقولون: ليس عليه إلا دليل يفيد الاعتقاد الراجح الذي يسمى الظن الغالب، وقد يسمى العلم الظاهر.

والمنصوص عن الإمام أحمد وعليه عامّة السلف من الفقهاء وغيرهم أنه تارة يكون عليه دليل يقيني، وتارة لا يكون الدليل يقينياً، وكون المسألة مختلفاً فيها لا يمنع أن دليلها يكون يقينياً ويكون من خالفه لم يبلغه أو لم يفهمه أو ذهل عنه، وقد يكون يفيد اعتقاداً قوياً غالباً، يسمى أيضاً يقيناً، وإن كان تجويز نقيضه في غاية البعد، وعلى هذا يتفرّع نقض حكم الحاكم، وجواز الدلالة على من يفتي بالقول المعين، والائتمام بمن أخلّ بفرض في مذهب المأموم، وتعيين المخطئ، والتغليظ على المخالف.

المقام الرابع: أن هذه الأدلة اليقينية أو الاعتقادية لا بدّ أن يعمل بها بعض الأمة لئلا تكون الأمة مجتمعة على الخطأ، ولا يحصل مقتضاها إلا لمن بلغته ونظر فيها، فمن لم تبلغه من غير تقصير منه ولا قصور: إما أن يكون متمسّكاً بما هو دليل شرعي لولا معارضة تلك الأدلّة كالمتمسّك بالعام قبل أن يبلغه تخصيصه، وإما أن يكون متمسكاً بحكم حق في الباطن، لكن تلك الأدلّة نسخته، وإما أن لا يكون متمسكاً إلا بالنفي الأصلي، وهو عدم الوجوب والتحريم، فهل يقال لأحد هؤلاء إنه مصيب أو مخطئ أو مصيب من وجه مخطئ من وجه، أو لا يطلق عليه صواب ولا خطأ؟ وهل يقال: فعل ما وجب أو ما لم يجب أو ما أُبيح أو ما لم يبح؟ هذا المقام والذي بعده أكثر [شعب][1] هذه المسألة، فمن أصحابنا

---

(١) في (د): [شعب].

وغيرهم من يطلق عليه الخطأ في الباطن في جميع هذه الأُمور، وهو عنده معذور، بل مأجور، وهذا قول من يقول: إن النسخ يثبت في حق المكلف إذا بلّغه الرسول قبل أن يصل إلى المكلف، بمعنى وجوب القضاء عليه والضمان إذا [بلغه][1] لا بمعنى التأثيم، ويقول: إنما لم يجب القضاء على من صلّى إلى القبلة المنسوخة قبل العلم؛ لأن القبلة لا تجب إلّا مع العلم والقدرة، ولهذا لا يجب القضاء على من تيقّن أنه أخطأها في زماننا إذا كان قد اجتهد وإن سمّيته مخطئاً، ومنهم من يطلق الخطأ على المتمسّك بدليل ليس في الباطن دليلاً، وعلى المتمسّك بالنفي دون المستصحب للحكم، بناءً على أن الله ما حكم بموجب ذلك الدليل قطّ، ومنهم من لا يطلق الخطأ على واحد من الثلاثة، وأمّا في الظاهر فمنهم من يطلق على المجتهد المخطئ عموماً أنه مخطئ في الباطن وفي الحكم، هذا قول القاضي، لكن عنده أن النسخ لا يثبت حكمه في حق المكلف قبل البلاغ، ومنهم من يقول: ليس بمخطئ في الحكم، ومنهم من يقول: هو مصيب في الحكم، حكى هذا أبو عبد الله بن حامد، وخرّج القاضي في الخطأ في الحكم روايتين، وخرج ابن عقيل رواية أن كل مجتهد مصيب.

والصحيح إذا ثبت أن في الباطن حكماً في حقّه أن يقال: هو مصيب في الظاهر دون الباطن، أو مصيب في اجتهاده دون اعتقاده، أو مصيب إصابة مقيدة لا مطلقة، بمعنى أن اعتقاد الإيجاب والتحريم لا يتعدّاه إلى غيره وإن اعتقده عاماً، هذا في الظاهر فقط، فإن النبيّ ﷺ أخبر أن الحاكم المجتهد المخطئ له أجر والمصيب له

---

(١) في (أ)، (ز) [الملفه] بنقط الفاء فقط، والمثبت من (د) وهو الصحيح، كما يدلّ عليه السياق السابق.

أجران[1]، ولو كان كل منهما أصاب حكم الله باطناً وظاهراً لكانا سواءً، ولَمَا نُقض حكم الحاكم أو المفتي إذا تبيّن أن النص بخلافه، وإن كان لم يبلغه من غير قصور ولا تقصير، ولَمَا قال النبيّ ﷺ: «فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا حُكْمُ الله فِيهِمْ»[2]، ولَمَا قال لسعد: «لَقَدْ حكمتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ المَلِكِ»[3]، إن كان كُلُّ مجتهدٍ يحكم بحكم الله، وارتفاع اللوم لحديث المختلفين في صلاة العصر في بني قريظة[4]، وحديث الحاكم[5].

المقام الخامس: أن هذه الأدلّة هل يفيد مدلولها لكل من نظر فيها نظراً صحيحاً؟ من الناس من يطلق ذلك فيها، ومنهم من يفرق بين القطعي والظنّي، وهذا يوافق من هذا الوجه قولَ من يقول: إن الظنية ليست أدلّةً حقيقةً.

والصواب أن حصول الاعتقاد بالنظر في هذه الأدلّة يختلف باختلاف العقول من ذكاء وصفاء وزكاء وعدم موانع، والعلم الحاصل عقبها مرتب على شيئين على ما فيها من [الدلالة][6] وعلى ما في [النظر][7] من الاستدلال، وهذه القوة المستدلّة تختلف كما تختلف قوى الأبدان، فربّ دليل إذا نظر فيه ذو العقل الثاقب أفاده اليقين

---

(١) أخرجه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦)، وأحمد ١٩٨/٤، وأبو داود (٣٥٧٤)، وابن ماجه (٢٣١٤).

(٢) سبق تخريجه ص٣٦٢.

(٣) سبق تخريجه ص٣٦٢.

(٤) أخرجه البخاري (٤١١٩)، ومسلم (١٧٧٠).

(٥) سبق تخريجه.

(٦) في (د): [الأدلة].

(٧) في (أ)، (ز): [الباطن].

وذو العقل الذي دونه قد لا يمكن أن يفهمه، فضلاً عن أن يفيده يقيناً، واعتبر هذا بالحساب والهندسة، فإن قضاياها يقينية، وأنت تعلم أن في بني آدم من لا يمكنه فهم ذلك، فعدم معرفة مدلول ذلك الدليل تارة يكون لعجز العقل وقصوره في نفس الخلقة، وتارة لعدم تَمَرُّنِهِ واعتياده للنظر في مثل ذلك، كما أن عجز البدن عن الحمل قد يكون لضعف الخلقة، وقد يكون لعدم الإدمان والصنعة، وتارة قد يمكنه الإدراك بعد مشقة شديدة يسقط معها التكليف كما يسقط القيام في الصلاة عن المريض، وتارة يمكنه بعد مشقّة لا يسقط معها التكليف كما لا يسقط الجهاد بالخوف على النفس، وتارة يمكن ذلك بلا مشقّة، لكن تزاحمت على القلب واجبات فلم يتفرغ لهذا أو قصر زمانه عن النظر في هذا، وتارة يكون حصول ما يضادّ ذلك الاعتقاد في القلب يمنع من استيفاء النظر، وقد يكون الشيء يقينياً لكنه غامض، وقد يكون ظاهراً لكن ليس بقاطع، وفي هذا المقام يقع التفاوت بالفهم، فقد يتفطّن أحد المجتهدين لدلالة لو لحظها الآخر لأفادته اليقين، لكنها لم تخطر بباله، فإذاً عدم وصول العلم بالحقيقة إلى المجتهد، تارة يكون من جهة عدم البلاغ، وتارة يكون من جهة عدم الفهم، وكل من هذين قد يكون لعجز، وقد يكون لمشقّة، فيفوت شرط الإدراك، وقد يكون لشاغل أو مانع، فيُنافي الإدراك.

وإذا كان العلم لا بدّ له من سببين: سبب منفصل وهو الدليل، وسبب متّصل وهو العلم بالدليل، والقوة التي بها يُفهم الدليل، والنظر الموصل إلى الفهم، ثم هذه الأشياء قد تحصل لبعض الناس في أقلّ من لحظ الطرف، وقد يقع في قلب المؤمن الشيء ثم يطلب دليلاً يوافق ما وقع في قلبه ليتبعه، ومبادئ هذه العلوم أمور إلٰهيّة خارجة

عن قدرة العبد، يختصّ الله برحمته من يشاء، ففي هذا الموضع الذي يكون الدليل منصوباً، لكن لم يستدلّ به المكلف لقصور أو تقصير يعذر فيه لعجز أو مشقة أو شغل ونحو ذلك، اتّفق من قال: المصيب واحد على أن الباقين لم يصيبوا الحقّ الذي عند الله، وإطلاق لفظ الخطأ هنا أظهر، وقول من قال: إنه مخطئ في الاجتهاد هنا أكثر، بل غالب اختلافهم في هذا المقام لقلّة القسم الأول بعد انتشار النصوص.

المقام السادس: أن الواجب على المجتهد ماذا؟ من أصحابنا وغيرهم من يقول: الواجب طلب ذلك الحق المعين وإصابته، ومنهم من يقول: الواجب طلبه لا إصابته، ومنهم من يقول: الواجب اتّباع الدليل الراجح سواء كان مطابقاً أو لم يكن، وكل من هؤلاء لحظ جانباً، وجمع هذه الأقوال أن الواجب في نفس الأمر إصابة ذلك الحكم، وأمّا الواجب في الظاهر فهو اتّباع ما ظهر من الدليل، واتّباعه إنما يكون بالاجتهاد الذي يعجز معه الناظر عن الزيادة في الطلب أو يشقّ عليه مشقّة فادحة، ومقدار المشقة غير مضبوط، ولهذا كان العلماء يخافون في الفتوى بالاجتهاد كثيراً، ويخشون الله لأن مقدار المشقّة التي يعذرون معها، ومقدار الاستدلال الذي يبيح لهم القول قد لا ينضبط، فلو أصاب الحكم بلا دليل راجح فقد أصاب الحكم، وأخطأ في الطريق، بل أثِم، وإن أصاب الدليل الراجح وأخطأ الحق المعين فقد أحسن، وخطؤه مغفور له، وهذا عندنا، وعند الجمهور لا يجوز إلّا إذا كان ثمَّ دليل آخر على الحق هو الراجح، لكن يعجز عن دركه، وإلا للزم أن لا يكون الله نصب على الحق دليلاً، وفي الحقيقة فالدليل الذي نصبه الله حقيقة على الحكم

لا يجوز أن يخلف كما يجوز خطأ الشاهد، لكن يجوز أن يخفى ذلك على بعض المجتهدين ويظهر لغيره.

المقام السابع: إذا كانت الحجّة الشرعية لا معارض لها أصلاً، لكنها مخلفة، فهل يكون الحكم بها خطأً في الباطن؟ وهذا إنما يكون في أعيان الأحكام لا في أنواعها، كما لو حكم بشاهدين عدلين باطناً وظاهراً، لكن كانا مخطئين في الشهادة كالشاهدين اللذين قطع علي رضي الله عنه السارق بشهادتهما، ثم رجعا عن الشهادة، وقالا: أخطأنا يا أمير المؤمنين[1]، فهنا قال ابن عقيل وغيره: لا يكون هذا خطأ بحال، وإن كان قد سلم المال إلى غير مستحقّه في الباطن، ولم يُدْخِل هذا في عموم قوله: «إِذَا اجْتَهَدَ الحَاكِمُ فَأَخْطَأَ»[2]، وإنما أَدْخَل فيه من أخطأ الحكم النوعي.

وقال غيره من أصحابنا وغيرهم: بل هو من أنواع الخطأ المغفور، وهذا شبيه بالتمسّك بالمنسوخ قبل البلاغ، أو بالدلالة المعارضة قبل بلوغ المعارض، ويقال في مثل هذا: إن الله تعالى لم يأمر الحاكم بقبول شهادة هذين المعينين، وإنما أمره بقبول شهادة كل عدل، فدخلا في العموم، والله سبحانه لم يرد باللفظ العام هذا المعيّن، لكنه يعذر الحاكم حيث لم يكن له دليل يعلم به عدم إرادة هذا المعيّن، فيكون مأموراً به في الظاهر دون الباطن كما تقدم، فما من صورة تفرض إلا وتخرَّج على هذا الأصل، وهذا أمر لا بدّ من اعتباره، فإن من الأصول المقرّرة أن الحاكم لو حكم بنص عام كان

(١) أخرجه البخاري معلقاً في الديات الباب (٢١)، والدارقطني ٣/ ١٨٢، والبيهقي ٨/ ٤١.

(٢) سبق تخريجه ص٣٦٥.

عاجزاً عن درك مخصِّصِه، ثم ظهر المخصِّص بعد ذلك نُقض حكمه، وكذلك لو فرض الإدراك متعسّراً، وهذا أبو السنابل أفتى سبيعة الأسلميّة بأن تعتدّ أبعد الأجلين لما توفي عنها زوجها استعمالاً لآيتي الموت والحمل، فقال النبيّ ﷺ: «كَذَبَ أبُو السَّنَابِلِ»(١).

ولا يقال: إنه كان مما لا يسوغ فيه الاجتهاد لظهوره؛ لأن عليّاً وابن عباس، وهما ممّن لا يشك في وفور فهمهما ودينهما قد أفتيا بمثل ذلك، وقول النبيّ ﷺ: «كذب» يستعمل بمعنى أخطأ، فعلم إطلاق الخطأ على من اجتهد متمسّكاً بظاهر خطاب.

إلّا أن يقال: أبو السنابل لم يكن يجوز له الاجتهاد إما لقصوره أو لتقصيره، حيث اجتهد مع قرب النبيّ ﷺ، فهذا مما اختلف فيه.

وبالجملة كون المجتهد معذوراً إما لعجزه عن سماع الخطاب أو عن فهمه أو مشقّة أحد هذين أو لعدم تيسير الله أسباب ذلك له أو لعارضٍ آخر، لا يمنع أن لا يكون غير عالم بالحقّ الباطن، ولا يوجب أن ذلك الفعل الذي فعله أوجبه الله بعينه أو أباحه بعينه، بل أوجب أمراً مطلقاً، أو أباح أمراً مطلقاً، والمجتهد معذور باعتقاد أن ذلك الأمر المعين متّصف بصفة ذلك المطلق، أو أوجب أمراً عاماً، أو أباح أمراً عاماً، والمجتهد معذور باعتقاد أن هذا المعين داخل في العموم، فإذاً منشأ الخطأ إدخال المعين في المطلق والعام، على وجه قد لا يكون للمجتهد مندوحة عنه، وغاية ما يؤول إليه الإلزام أن

---

(١) هذا اللفظ أخرجه أحمد ١/ ٤٤٧، أما أصل الحديث فقد أخرجه الترمذي (١١٩٣)، والنسائي ٦/ ١٩٠، وابن حبان (٤٢٩٩) وغيرهم، وسيذكر شيخ الإسلام معنى قوله ﷺ: «كذب».

يقال: إنه مأمور في الباطن بما لا يطيقه، وهذا سهل هنا، فإن الذي نقوله: إنه لا يأمر الله تعالى العبد بما يعجز عنه إذا شاءه، وأما أمره بما لا يشاؤه إلّا أن يشاء الله فهذا حقّ، وإذا كان أمره بما مشيئته معلّقة بمشيئة غيره؛ فكذلك يأمره بما معرفته متعلّقة بسبب من غيره، إذِ العلم واقع في القلب قبل الإرادة، ثم من هذه المعارف ما يُعْذَرُ فيها المخطئ، ومنها ما لا يعذر.

وهذا فصل معترض اقتضاه الكلام لتعلق أبواب الخطأ بعضها ببعض. إذا ثبتت هذه الأصول فهذا المشتري والمستنكح معفوّ له عمّا فعله من وطء وانتفاع، وهذا الوطء والانتفاع عفو في حقه لا حلال حلّاً شرعياً، ولا حرام تحريماً شرعياً، وهكذا كل مخطئ، لكن هو في عدم الذمّ والعقاب يجري مجرى المباح الشرعي، وإن كان يختلف في بعض الأحكام، ويختلفان أيضاً في أن رفع أحدهما نسخ له لا يثبت إلّا بما يثبت به النسخ، ورفع الآخر ابتداء تحريم أو إيجاب يثبت بما يثبت به الأحكام المبتدأة، وإن تضمّن رفع الاستصحاب العقلي.

ولهذا حرمنا بسنّة رسول الله ﷺ أشياء ليست في القرآن كما عهده إلينا ﷺ، ولم يكن هذا نسخاً لقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، إذ هذه الآية نفت تحريم ما سوى المستثنى ولم تثبت حل ما سوى المستثنى، وبين نفي التحريم وإثبات الحل مرتبة العفو، ورفع العفو ليس بنسخ، ولهذا قال في سورة المائدة: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٥]، والمائدة نزلت بعد الأنعام بسنين، فلو كانت آية الأنعام تضمّنت حل ما سوى المستثنى ما قيّد التحليل بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾، ومن فهم هذا

استراح من اضطراب الناس في هذا المقام، مثل كون آية الأنعام واردة على سبب، فتكون مختصّة به أو معرضة للتخصيص، ومثل كونها منسوخة نسخاً شرعياً بالأحاديث، بناء على جواز نسخ القرآن بالخبر المتلقّى بالقبول، أو الصحيح مطلقاً، ولقد زلَّ هنا مستدلاً ومستشكلاً من اعتقد أن آية الأنعام من آخر القرآن نزولاً.

وإذا ظهر أن العقد على غير محل لم يعلم به المشتري والمستنكح باطل باطناً غير مُفيدٍ للحل باطناً، وأن الانتفاع الحاصل بسببه ليس هو حلالاً في الحقيقة، وإنما هو عفا الله عنه، فما دام مستصحباً لعدم العلم فحكمه ما ذكرت، فإن عَلِمَ حقيقة الأمر فحكمه معروف، إن كان نكاحاً فرّق بينهما وثبت فيه حكم العقد الفاسد، والوطء فيه من وجوب العدة والمهر والنسب واندراء الحدّ، ولم يثبت فيه إرث ولا جواز استدامة، وهل [يثبت][1] به حرمة المصاهرة أو يقع فيه الطلاق أو تجب فيه عدة الوفاة ويوجب الإحداد؟ فيه خلاف وتفصيل على مذهب الإمام أحمد وغيره، وأمّا في البيع ففيه خلاف وتفصيل ليس هذا موضعه.

إذا عرف هذا فمسألة التحليل هي من هذا القسم، فإنّ قَصْدَ التحليل إنما حُرّم لحق الله سبحانه، بحيث لو علمت المرأة أو وليّها بقصده التحليل لم يجز مناكحته بخلاف المعيبة والمعيب، فإن ذلك لو ظهر لجاز العقد معه، لكن الخلل هنا لم يقع في أهلية العاقد ولا في محلية المعقود عليه، وإنما وقع في نفس العقد بمنزلة الشرط الذي يعلم أحدهما بإفساده للعقد دون الآخر.

نعم الجهل هناك هو بالحكم الشرعي النوعي، والجهل هنا هو

---

(١) هكذا في (د) بالياء، وفي (أ)، (ز) بدون نقط.

بوصف العقد المعين، وهذا الوصف يترتّب عليه الحكم الشرعي، فهو بمنزلة عدم علمه بصفة المعقود عليه، وكلاهما سواء هنا، وإن كان قد يُفرِّق بينهما بعض الفقهاء في بعض المواضع، كرواية عن أحمد وغيره في الفرق بين أن لا تعلم المعتقة أنها قد أُعتقت، وبين أن تعلم أنها قد أُعتقت، ولا تعلم أن للمعتقة الخيار. وإذا كان التحريم لحقّ الله سبحانه فالعقد باطل كما وصفته لك، والوطء، والاستمتاع حرام على الزوج في مثل هذا وفاقاً، وهل هو حرام على المرأة في الباطن أو ليس بحرام؟ على قولين، أرجحهما الأول وإن كان الخلاف لا يعود إلى أمر عملي، وفعلها في الظاهر هل هو حلال أو عفو؟ على قولين أيضاً، أرجحهما الثاني، فقد وقع الاتفاق على أن المرأة لا تؤاخذ، وأشبه شيء بهذا الخلل الحاصل في العقد ما لو كان الخلل حاصلاً في المعقود عليه، كما لو أحرم الرجل وتزوّجت به وهي لا تعلم إحرامه، بأن يعقد العقد وكيله في غيبته أو تتزوجه ويكون تحته أربع أو تحته أختها أو خالتها أو عمّتها وهي لا تعلم، أو تتزوجه وهو منافق لا تعلم دينه، أو مرتدّ إلى غير ذلك من الصور التي يكون محرماً عليه بصفة عارضة فيه لا تعلم بها، ثم قد تزول تلك الصفة وقد لا تزول، أو أن يشارط وليها في العقد شرطاً مبطلاً له وهي لا تعلم، كتوقيت النكاح ونحوه، لا سيما إذا كانت مجبرة؛ إذ لا فرق بين أن يكون الغرر من الزوج فقط أو منه ومن الولي، ولا فرق بين أن يكون الغرر لها وحدها، أو لها وللولي، إذ الضرر الحاصل عليها بفساد العقد أكثر من الضرر الحاصل على الولي، وإذا تأمّلت حقيقة التأمّل وجدت الشريعة جاءت بأن لا ضرر على المغرور البتّة، فإنها لا تأثم بما فعلته، ويحلّ لها ما انتفعت به من نفقة، وتستحق المهر لا سيما إذا أوجبنا المسمى كظاهر مذهب أحمد

الموافق لمذهب مالك، وكما جاء به حديث سليمان بن موسى، عن عروة، عن عائشة مرفوعاً: «فَلَهَا مَا أَعْطَاهَا، بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا»[1] في قصة المتزوّجة بلا وليّ، وكما قضت به الصحابة.

ثم إن استمرّ بها عدم العلم بقصده لم يكن فرق بينها وبين غير المغرورة ما دامت غير عالمة، وأي وقت علمت كان علمها بمنزلة تطليقه موجباً لمفارقته، ومعلوم أن فرقته قد تحصل بموت أو طلاق، نعم لا تحل للأوّل بمنزلة التي ما تزوّجت، بل بمنزلة التي ما مات زوجها أو التي طلّقها قبل أن يُخاف عليه الموت، فما من ضرر يقدّر عليها إلا ومثله ثابت في النكاح الصحيح، ومثل هذا لا يعدّ ضرراً، وإن عُدَّ فهو مما حكم به أعدل الحاكمين، وليس هو بمحذور يخاف وقوعه في الأحكام الشرعية.

وإذا استبان هذا ظهر الجواب عن قوله: إنما نحكم بفساد العقد إذا كان التحريم ثابتاً من الطرفين، فإنه يقال: أتريد به التحريم وإن كان في الباطن فقط، أو التحريم الظاهر؟ إن أردت به الأول فلا نسلم أن التحريم هنا هو على الزوج وحده، بل هو ثابت على كلٍّ منهما، لكن انتفى حكمه في حق المرأة لفوات الشرط، فإن المرأة لو علمت بهذا القصد لحرم العقد عليها، وهذا هو التحريم الباطن، وإذا كان كذلك فقد فسد العقد في الباطن، لوجود التحريم في الباطن من الطرفين، وفسد في الظاهر في حق الزوج لوجود التحريم في حق

---

(١) أخرجه أحمد ٤٧/٦، وأبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وابن ماجه (١٨٧٩)، والنسائي في الكبرى (٥٣٩٤)، والحاكم ١٦٨/٢، والبيهقي ٧/ ١٠٥، وابن عبد البرّ في التمهيد ٨٦/١٩ وغيرهم وهو حديث صحيح، صححه ابن معين والبيهقي والحاكم وغيرهم.

الزوج ظاهراً، فترتّب على كل تحريم من الفساد ما يناسبه في محله ظاهراً أو باطناً من الطرفين أو أحدهما، وإن أردت به التحريم الظاهر أو الظاهر والباطن من الطرفين فلا نسلم أن هذا هو الشرط في الفساد، بل قد دللنا على أن هذا لا يشترط بما ذكرناه من الفساد في صور انفراد أحدهما بالعلم بالتحريم، وإن كان الآخر لا يأثم، ولو سلم على سبيل التقدير أن هذا العقد صحيح، فيقال له: هل هو صحيح من الطرفين أو من جانب الزوجة فقط؟ أمّا الأول فممنوع. وكذلك إن قاسه على صور المصراة فلا نسلم أن انتفاع البائع بجميع الثمن في صورة التصرية والتدليس حلال، ولا يلزم من ملك المشتري المبيع ملك البائع العوض إذا كان ظالماً، كما نقوله نحن وأكثر الفقهاء في مسألة الحيلولة، إذا حال بينه وبين ملكه، فإن المظلوم المغصوب منه له أن يطالبه بالبدل، وينتفع به حلالاً، والغاصب الظالم لا يملك العَيْنَ المغصوبة، ولا يحل له الانتفاع بها، ونظائره كثيرة، وإذا لم يقم دليل على صحة العقد من الطرفين؛ فلا نسلم أن النكاح المبيح لعودها إلى الأول هو ما كان صحيحاً من أحد الطرفين دون الآخر، لكن يلزم على هذا المنع أنه لو نكح مَعِيَبةً مدلِّسة للعيب، ولم يعلم بالعيب حتى طلّقها، أو نكح المعيب صحيحة مدلِّساً لعَيْبه، ولم تعلم بعيبه حتى طلّقها؛ أنها لا تحل للمطلق ثلاثاً بهذا النكاح.

وفيه نظر، وقد يقال: هذا قوي على أصلنا، فإنّا نقول: لو وطئها وطءً محرماً لحيض أو إحرام أو صيام لم يبحها للأول في المنصوص من المذهب، فإذا اعتبرنا حل الوطء فهذه الغارّة لا يحل لها الاستمتاع، لكن يفرق بين الصورتين بأن التحريم في مسألة الوطء

لحق الله سبحانه، فأشبه ما لو كان العقد محرماً لحقّ الله، وفي مسألة تدليس العيب التحريم لحقّ الآدمي، فأشبه ما لو وطئها في حال مرض شديد، وإذا لم يصح هذا الجواب، فيكفي الجواب الأوّل.

وأمّا إذا باع سلعة لمن نيّته أن يعصي بها، والبائع لا يعلم النيّة، فما دام عدم هذا العلم مستصحباً فلا إشكال، وإذا علم البائع بعد العقد بقصد المشتري، فمن الذي سلم أن البائع لا يجب عليه في هذه الحال استرجاع المبيع وردّ الثمن، لو ثبت أن هذا القصد كان موجوداً وقت العقد؟ ولو سلمت هذه الصورة أو سلم أن نيّة المشتري إذا تغيّرت لم يحتج إلى استئناف عقدٍ، فالفرق ما سننبّه عليه إن شاء الله تعالى [من][1] أن هذا القصد لم يناف نفس العقد، فإن قصد التحليل قصد لرفع العقد، وذلك منافٍ له، وهنا القصد قصد للانتفاع بالمبيع، وهذا القصد مستلزم لبقاء العقد لا لفسخه، فهو كما لو تزوّج المرأة بنيَّة أن يأتيها في المحل المكروه، لكنه قصد أن يفعل في ملكه محرماً فالبائع إذا علم ذلك لم يحل له الإعانة على المعصية بالبيع، أمّا إذا لم يعلم فالبائع بَايَعَ غَيْرَهُ بيعاً بتاتاً، وذلك الغير اشترى منه شراءً بتاتاً، ولا يَحرُم على الرجل أن يعين غيره على ما لا يعلمه معصية، وقصده لم يناف العقد ولا موجَبَهُ وإنما كان حراماً تحريماً لا يختصّ العقد، فإنه لو أراد الرجل أن يعصي الله بما قد ملكه قبل ذلك لوجب منعه عن ذلك، وحرمت إعانته، فالبائع إذا علم بعد ذلك بنيّته كان عليه أن يكفه عن المعصية بحسب الإمكان ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وفي الجملة هذه المسألة فيها نظر، فيجاب عنها بالجواب

---

(١) في (د): [مع].

المركب، وهو إن كانت مثل مسألتنا التزمنا التسوية بينهما، وإن لم تكن مثلها لم يصح القياس عليها.

وأمّا ما ذكروه من أن عمر رضي الله عنه سوَّغ الإمساك بمثل هذا العقد، فسنذكر إن شاء الله حديث عمر، ونتكلّم عليه، وإن كان عمر قال هذا فذاك يقتضي كون العقد يصح إذا زالت النيّة الفاسدة، لا أنه كان صحيحاً مع وجودها، كما قد ذهب طوائف من الفقهاء إلى أن الشرط الفاسد الملحق بالعقد إذا حذف بعده صح العقد، وهذا مما يسوغ فيه الخلاف، وقد ذهب غيره من الصحابة إلى ما عليه الأكثرون من أنه لا بدّ من استئناف عقد، وهذا في الجملة محل اجتهاد.

وأما صحة عقد المحلل بكل حال فلم ينقل لا عن عمر ولا عن غيره من الصحابة فيما علمناه بعد البحث التام][1].

فإن قيل: فقد سمّاه محللاً، والمحلّل الذي يجعل الشيء حلالاً كما في نظائره مثل محسّن ومقبّح ومعلّم ومذكّر وغير ذلك، فيكون محلّلاً ملعوناً، والآخر [محللاً له ملعوناً][2].

قلنا: هذا سؤال لا يحل إيراده، أترى رسول الله صلى الله عليه وسلم يلعن من جاء إلى شيء محرم فصار بفعله حلالاً عند الله؟ كلّا ولما، كيف وهو صلى الله عليه وسلم يقول: «إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْماً مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ، فَحُرِّمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»[3].

---

(١) هنا نهاية السقط في (ب)، (جـ)، (هـ) الذي بدأ ص٣٢٤.

(٢) في (أ): [محلل له ملعون]، وفي (ز): [محلل له ملعوناً]، والمثبت من (ب)، (جـ)، (هـ)، (د).

(٣) سبق تخريجه ص٢٤٤.

«وَمَا خُيِّرَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَطُّ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْماً، فَإِنْ كَانَ إِثْماً كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ»(١).

فإن هذا بمن يحمده ويدعو إليه أولى منه بمن يلعنه ويذمّه، ثم هو فاسد من وجوه:

أحدها: أنه لو أُريد بالمحلل من جعل الشيء حلالاً في الحقيقة لكان كل من نكح المطلقة ثلاثاً محلّلاً، ولكان ملعوناً، وهذا باطل بالضرورة.

الثاني: أن فعله إذا كان محرماً لأجل اللعنة عليه دلّ ذلك على أن النكاح فاسد، وامتنع أن يصير الفرج الحرام حلالاً بالنكاح المحرم، فإن المسلمين أجمعوا على أنها لا تباح إلا بنكاح صحيح، إلّا أن بعضهم قال: تباح بنكاح يعتقد صحته وإن كان فاسداً في الشرع، والجمهور على أنه لا بدّ أن يكون صحيحاً في الشرع؛ لأن الله سبحانه أطلق النكاح في القرآن، والنكاح المطلق هو الصحيح، وهذا هو الصواب، على ما هو مقرّر في موضعه، وأجمعوا فيما نعلم على أن الأنكحة المحرمة فاسِدَةٌ، ولم يقل أحد من الفقهاء المعتبرين فيما علمناه أن هذا النكاح أو غيره حرام، وهو مع ذلك صحيح، وإن كانوا قد اختلفوا في بعض التصرّفات المحرمة هل تكون صحيحة، وكان الذي عليه عوام أهل العلم أن التحريم يقتضي الفساد، وذلك لأن الفروج محظورة قبل العقد، فلا تباح إلّا بما أباحها الله سبحانه من النكاح أو الملك، كما أن اللّحوم قبل التذكية حرام، فلا تباح إلّا بما أباحه الله من التذكية، وهذا بيِّن.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٥٦٠)، ومسلم (٢٣٢٧).

الثالث: أنه قد لعن المحلّل له، وهو لم يصدر منه فعل، فلو كانت قد حلَّت له، وقد نكح امرأة حلالاً لم يجز لعنه على ذلك.

الرابع: أن هذا الحديث يدلّ على أن التحليل حرام، بل من الكبائر، وجعل الحرام حلالاً إذا صار حلالاً عند الله، ليس بحرام، بل هو حسن مستحبّ.

الخامس: أن الحديث نصّ في أن فعل المحلّل حرام، وعودها إلى المحلل له بهذا السبب حرام، فيجب النهي عن ذلك والكفّ عنه، ويكون من أذن فيه أو فعله عاصياً لله ورسوله، وهذا القدر يكفي هنا، فإنه من المعلوم أن من يعتقد حلها بهذا التحليل لا يرى واحداً من الأمرين حراماً، بل يبيح نفس ما حرمه الله ورسوله ويستحلّ ذلك، وأما تسميته وجعله محللاً فلأنه قصد التحليل ونواه، ولم يقصد حقيقة النكاح، مع أن الحل لا يحصل بهذه النيّة؛ ولأنه حلل الحرام أي جعله يُستحل كما يُسْتَحل الحلال، ومن أباح المحرمات وحلّلها بقوله أو فعله يقال له محلّل للحرام، وذلك لأن التحليل والتحريم في الحقيقة هو إلى الله، وإنما يضاف على وجه الحمل إلى من فعل سبباً يجعل الشارع الشيء به حلالاً أو محرماً، ولكن لما كان التحريم جعل الشيء محرَّماً أي محظوراً، والتحليل جعله مُحَلَّلاً أي مطلقاً؛ كان كل من أطلق الشيء وأباحه بحيث يُطاع في ذلك يُسمى محلّلاً، ومنه قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ ۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا لِّيُوَاطِـُٔوا۟ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّوا۟ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ ۚ﴾ [التوبة: ٣٧] فيحلّوا ما حرّم الله لما أطلقوه لمن أطاعهم تارة، وحظروه عليه أخرى، كانوا محلّين محرمين، وكذلك قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ﴾

[التحريم: ١]، لما منع نفسَهُ من الأمة أو العسل باليمين بالله أو بالحرام، صار ذلك تحريماً، وكذلك قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾ [يونس: ٥٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا۟ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا﴾ [الأنعام: ١٣٩]، وقول النبيّ ﷺ فيما يأثر عن ربّه: «إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ، فَاجْتَالَتْهُم الشَّيَاطِينُ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ»(١).

وقوله ﷺ لعديّ بن حاتم في قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، قال: «أَمَا إِنَّهُمْ مَا عَبَدُوهُمْ، وَلَكِنْ أَحَلُّوا لَهُمُ الحَرَامَ، وَحَرَّمُوا عَلَيْهِم الحَلَالَ»(٢).

وقوله ﷺ: «لَا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبَتِ اليَهُودُ، فَتَسْتَحِلُّوا مَحَارِمَ اللَّهِ بِأَدْنَى الحِيَلِ»(٣).

وقول ابن مسعود: ﴿يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ [البقرة: ١٢١]: يحرِّمون

---

(١) أخرجه مسلم (٢٨٦٥)، وأحمد ٤/ ١٦٢، وعبد الرزاق (٢٠٠٨٨)، والطبراني في الكبير ١٧/ ٩٨٧، والبيهقي ٩/ ٢٠.

(٢) أخرجه الترمذي (٣٠٩٥)، والبخاري في الكبير ٧/ ١٠٦، وابن جرير في تفسيره (١٦٦٣١)، والبيهقي ١٠/ ١١٦، والطبراني في الكبير ١٧/ ٩٢، والمزي في تهذيب الكمال ٢٣/ ١١٩.

وضعفه الترمذي بقوله: «حديث غريب لا نعرفه إلّا من حديث عبد السلام بن حرب، وغطيف بن أعين ليس بمعروف في الحديث»، وغطيف بن أعين ذكره الدارقطني في كتابه الضعفاء والمتروكين ص٢٠٢.

وللحديث شاهد من حديث حذيفة في إسناده انقطاع، وآخر من حديث ابن عباس ورواته ضعفاء، وحسّنه شيخ الإسلام في الإيمان ص٦٤.

(٣) سبق تخريجه ص٥٣.

حرامه ويحلون حلاله[1].

وهذا باب واسعٌ، فلما كان هذا الرجل قد قصد أن يحلّها للأوّل، وقد يجعلها في ظنّ من أطاعه حلالاً، وهي حرام سمّي محلِّلاً لذلك.

يبيّن ذلك أن لعنته ﷺ المحلّل دليل على أن الحل إذا ثبت لم يطلق على صاحبه محلِّل، وإلا فيكون كل ناكح للمطلقة ثلاثاً محلِّلاً، وإن كان ناكحاً نكاح رغبة، فيدخل في اللعنة، وهذا باطل قطعاً، فعلم أن المحلِّل اسم لمن قصد التحليل وجعلها حلالاً وليست بحلال؛ لأنه حلّل ما حرم الله بتدليسه وتلبيسه، وقصد أن يحلّلها، وليس له أن يتزوّجها قاصداً التحليل.

وأصل هذا أن المحلِّل والمحرِّم هو من جعل الشيء حلالاً وحراماً إمّا في ذاته أو في الاعتقاد، ثم إنه [يقال][2] للرجل: أحلّ الشيء إذا أطلقه لمن يطيعه، وحرمه إذا منع من يطيعه منه، كما يقال: فلان يزكي فلاناً ويُعَدِّلُهُ ويصدقه ويكذبه إذا كان يجعله كذلك في الاعتقاد، سواء كان في الحقيقة كذلك أو لم يكن، ويقال لمن قصد التحليل محلّل، فصار المحلل يقال لأربعة أقسام:

أحدها: لمن أثبت الحل الشرعي حقيقة أو إظهاراً؛ كما قال سبحانه؛ ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

والثاني: لمن اعتقد ذلك؛ كما يقال: فلان يحلل المتعة، ويحلل نكاح الخامسة في عدّة الرابعة.

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٨٨٦).

(٢) في (ب)، (ج)، (هـ): [قد يقال]، والمثبت من (أ)، (د)، (ز).

والثالث: لمن أطلق ذلك لمن أطاعه، كما يقال: السلطان قد حرم الفلوس وأحلّها.

والرابع: لمن قصد ذلك، وإن لم يحصل له.

فكلّ من أثبت المصدر الثلاثي في الوجود العيني أو العلمي على وجه من الوجوه جاز أن ينسب إليه. ومعلوم أن النبيّ ﷺ لم يقصد الأول ولا الثاني، فثبت أنه قصد الثالث والرابع، وهو المقصود، نعم تسمية الفرس مع الفرسين محلِّلاً هو من القسم الأوّل.

فإن قيل: يحمل هذا الحديث على من شرط التحليل في نفس العقد، وهذا وإن كان فيه تخصيص فالموجوب له أن الشروط المؤثرة في العقد ما قارنته دون ما تقدمته كما في الشروط المؤثرة في البيع، أو يحمل على من أظهر التحليل دون من نواه؛ لأن العقود، إنما يعتبر فيها ظاهرها دون باطنها، وإلا لكان فيه ضرر على العاقد الآخر، فإنه لا اطّلاع له على نيّة الآخر، ولأن النكاح يفتقر إلى الشهادة، فلو كانت النية مؤثرة فيه لم تنفع الشهادة، إذا كانَ قَصْدُ الرغبة شرطاً في صحة النكاح، وهو غير معلوم؛ ولأنه لو اشترى شيئاً بنية أن لا يبيعه ولا يهبه صح ذلك، ولو شرط ذلك فيه كان فاسداً، فعلم أن النيَّة ليست كالشرط، هذا إن سلمنا أن لفظ [المحلِّل][(1)] [يعمّ][(2)] المشروط في العقد وغيره، وإلا فقد يقال: إن المحلِّل إنما هو من شرط التحليل في العقد، فأمّا من نواه فليس بمحلِّلٍ أصلاً،

---

(1) في (ب)، (جـ)، (د)، (هـ): [التحليل]، والمثبت من (أ)، (ز)، وهو الصحيح وسيذكره المؤلف على الصواب بعد أسطر.

(2) في (ب)، (ج)، (ه): [يغير]، والمثبت من (أ)، (د)، (ز)، وهو الصحيح، وسيذكره المؤلف على الصواب بعد أسطر.

فلا يدخل في عموم اللفظ، وحينئذ فلا يكون هذا تخصيصاً.

ودليل هذا أن المؤثر في العقد اسماً وحكماً ما قارنه، وهو الذي يختلف الاسم باختلافه، فأمّا مجرد الباطن فلا يوجب تغيّر الاسم، ثم لا بدّ من الدليل على أن القاصد للتحليل من غير شرط يسمّى محلِّلاً حتى يدخل في الحديث، وإلّا فالأصل عدم دخوله.

قلنا: الكلام في مقامين:

أحدهما: أن اسم المحلِّل يعمّ القاصد والشارط في العقد وقبله، بمعنى أن لفظ المحلِّل يقع على هذا كلّه.

والثاني: أنه يجب إجراء الحديث على عمومه، وأن عمومه مراد.

أما **المقام الأول**: فالدليل عليه وجوه:

أحدها: أن السلف كانوا يسمون القاصد للتحليل محلِّلاً وإن لم يشرطه، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فإن لم يكن المحلِّل عاماً لكل من قصد التحليل، وإلّا كان إطلاقه على غير الشارط بطريق الاشتراك أو المجاز، وهذا لا يجوز المصير إليه إلا لموجب، ولا موجب مثل ما سيأتي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه سئل عن المحلِّل؟ قال: لا يزالان زانيين وإن مكثا عشرين سنة، إذا علم الله سبحانه أنهما أرادا أن يحلها له[1].

ومعلوم أنّه إنما سئل عمّن يقصد التحليل وإن لم يشرط، فإنه أجاب عن ذلك، وقد سمّى محلِّلاً، وفي لفظ عنه: إذا علم الله أنه

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنّفه ٦/٢٦٦ مع اختلافٍ في الألفاظ.

محلّل لا يزالان زانيين، فأطلق على القاصد اسم المحلل.

وفي رواية عنه أنه سئل عن رجل تزوّج امرأة ليحلها لزوجها؟ فقال: لعن الله المحلِّل والمحلَّل له، هما زانيان.

فسئل عمن قصد التحليل، فأجاب بلعنة المحلِّل والمحلَّل له، فعلم دخول القاصد في اسم المحلل، وإلا لم يكن قد أجاب، وهذا موجود في كلام غير واحد كما قدمنا في ألفاظ السلف في أوّل المسألة، وكما سيأتي إن شاء الله من ألفاظ الصحابة، فإنه من تأمّلها علم بالاضطرار أنهم كانوا يسمّون القاصد للتحليل محلّلاً، ويدخل عندهم في الاسم إذْ كان هو الذي يسمّونه محلّلاً لعدم الشارط في العقد عندهم أو لقلته.

الثاني: أنه قد قال أهل اللغة منهم الجوهريّ[1]: المحلل في النكاح الذي يتزوج المطلقة ثلاثاً حتى تحل للزوج الأول، فجعلوا كل من تزوجها لتحل للأول محلِّلاً في اللغة.

الثالث: استعمال الخاصة والعامة إلى اليوم، فإنهم يسمون كل من تزوج المرأة ليحلها محلِّلاً، وإن لم يشرط التحليل في العقد، والأصل بقاء اللغة وتقريرها لا نقلها وتغييرها، فإن لم يثبت أن اسم المحلل كان مقصوراً في لغة من كان على عهد رسول الله ﷺ على الشارط في العقد وإلا لم يحكم بأنه من الأسماء المنقولة أو المغيرة، فكيف وقد ثبت عن أهل عصره أنهم كانوا يسمون من قصد التحليل محلِّلاً وإن لم يشرطه، وكذلك نقل أهل اللغة، وكذلك هو في عرف الفقهاء، فإن منهم من يقول: نكاح المحلل باطل، ومنهم من يقول:

---

(١) في الصِّحاح ٤/٤٧٩.

نكاح المحلل باطل إذا شرط التحليل في العقد، ومنهم من يقول: هو صحيح، وهذا اتّفاق منهم على أن المحلل ينقسم إلى قاصد وإلى شارط، وليس تصحيح بعضهم لنكاح القاصد مانعاً من أن يسمّيه محلِّلاً، كما أن من صحح نكاح الشارط فإنه يسميه أيضاً محلِّلاً، إذ الفقهاء إنما اختلفوا في حكم النكاح، لا في اسمه، فثبت بالنقل والاستعمال الخاص والعام أن هذا يُسمى محلِّلاً.

الرابع: أن المحلِّل اسم لمن حلَّل الشيء والحرام، فإنه اسم فاعل من: أحلّ المرأة وحلَّلها إذا جعلها حلالاً، وهذا المعنى يشمل كل من تزوّجها ليحلّها، فإنّا قد قدمنا أنه لم يُعن به من جعلها حلالاً في حكم الله في الباطن، وإنما أُريد به من قصد التحليل وأراده، وهذا المعنى بالمريد أخصّ منه بالشارط، وإن أُريد به من جعلها حلالاً عند الناس، وليست حلالاً عند الله، فهذا أيضاً في القاصد أظهر منه في الشارط؛ إذ الشارط قد أظهر المفسد للعقد، فلا يحصل الحل لا في الظاهر ولا في الباطن، بخلاف الكاتم للقصد، فعلم أن إظهار التحليل أو اشتراطه لا تأثير له في استحقاق اسم المحلِّل في نفس الأمر، إذا كان قد قصد التحليل وأراده.

الخامس: أنه لا ريب أن من قصد التحليل يسمى محلِّلاً إذا باشر سببه، كما يسمى من حرّم طعامه وشرابه محرّماً لقصد التحريم ومباشرة سببه، ومن أظهر التحليل في العقد يسمى محلّلاً لاشتراطه إيّاه، وإذا كان قياس التصريف والأصول الكلية للغة العربية يوجب تسمية كل منهما محلِّلاً؛ لم يجز سلب أحدهما اسم التحليل، بل يكون اللفظ شاملاً لهما.

واعلم أنّا سنبين من وجوه أن الحديث قصد به وعني به من

قصد التحليل وإن لم يشرطه، وإذا ثبت أنه مراد لرسول الله ﷺ ثبت أن اللفظ أيضاً يشمله، فإنّا كما نستدلّ بشمول اللفظ له على إرادته نستدلّ أيضاً بإرادته على شمول اللفظ له، وهذا هو:

المقام الثاني:

فنقول: الدليل على أن الحديث عني به كل محلِّل أظهر التحليل أو أضمره، وأنه لا يجوز قصره على من شرط التحليل وحده وجوه عشرة:

أحدها: أن الحديث أدنى أحواله أن يشمل التحليل المشروط والمقصود، فإن لفظ التحليل قد بينَّا أن المراد به جعل المرأة حلالاً أي قصد أن تكون حلالاً، وهذا يدخل فيه من قصد ولم يشرط، ولا موجب لتخصيصه، وسنتكلم إن شاء الله تعالى على ما ذكروه مخصّصاً، بل الأدلّة على عموم الحكم تعضد هذا العموم.

يوضح ذلك أن الاسم إذا تناول صوراً كثيرة موجودة، وأراد المتكلم بعضها دون بعض، فلا بدّ أن ينصب دليلاً يبيِّن خروج ما لم يرده، فلما لم يذكر في شيء من الحديث لعن الله المحلِّل الذي يظهر التحليل، أو الذي يشترط التحليل أو إلا الذي يكتم التحليل، ولم يجئ في شيء من النصوص ما يخالف هذا القول؛ كان العمل به متعيّناً، وعلم أن الشارع قصد مفهومه ومعناه.

الثاني: أنه ﷺ لو قصد التحليل المشروط في العقد خاصّة أو التحليل الذي تواطؤوا عليه دون المقصود لَلَعن الزوجة والولي، كما لعن آكل الرّبا وموكله وشاهديه وكاتبه، ولعن في الخمر عاصِرَها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها وآكل ثمنها وساقيها وشاربها، بل كانت المرأة أحق باللعن من الزوجين، لأنها شاركت

كلّاً منهما فيما فعله، فصار إثمها بمنزلة إثمهما جميعاً، وإذا كان يلعن الشاهد والكاتب فالولي والعاقد أولى، فلما خصّ باللعنة الزوجين علم أنه عنى التحليل المقصود المكتوم [من][1] المرأة ووليّها، وهو ما كان يفعله الصديق مع صديقه عند الطلاق مِن تزوّجه بالمطلقة ليحلها له، وهما قد عَلِما ذلك، والمرأة وأهلها لا يعلمون ذلك.

الوجه الثالث: أنه لعن شاهدي الربا وكاتبه، وقد تقدم في هذا الحديث أنه لعن شاهدي الرّبا وكاتبه إذا علموا به، ولعن المحلِّل والمحلَّل له، مع أن الشاهدين في النكاح أوكد، ولو كان التحليل ظاهراً للعن الشاهدين، فعلم أنه تحليل لم يُعلم به، وأن المحلل لم يكن يظهر تحليله لأحد.

الوجه الرابع: أن التحليل المشروط في العقد لا يتمّ بين المسلمين لا سيما على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه، فإنه حينئذ يشهد به الشهود ويظهر للناس، فينكرون ذلك، ويحولون بين الرجل وبين هذا النكاح، كما لو أراد أن يتزوّج بامرأة تقول هي أخته أو بنته أو ربيبته، فإنه متى أراد أن ينكح نكاحاً فاسداً، وأظهر فساده لم يتم له ذلك، فلما لعن المحلل زجراً عن ذلك، علم أنه من الأمور التي تخفى على العامة؛ كالسرقة والزنا وغير ذلك.

يبيّن ذلك أن النبيّ ﷺ لم ينقل عنه أنه لعن من نكح نكاحاً محرماً إلا المحلل والمحلل له، مع أن سائر الأنكحة المحرّمة مثل

---

(١) هكذا في جميع النسخ الخطية، والمعنى: المكتوم عن المرأة. و [من] تأتي بمنى [عن]، انظر العدة لأبي يعلى ١/ ٢١٢.

نكاح ذوات المحارم ونحوهنّ مثل نكاح المحلل أو أغلظ، وذلك والله أعلم لأن القصد بإظهار اللعن بيان العقوبة لتنزجر النفوس بذلك، وسائر الأنكحة المحرمة لا يتمكن مريدها من فعلها، لأن شاهدي العقد والولي وغيرهم يطّلعون على السبب المحرِّم، فلا يمكّنونه، بخلاف المحلل، فإن السبب المحرِّم في حقّه باطن.

ثم تلك المناكح قد ظهر تحريمها فلا يشتبه حالها، بخلاف نكاح المحلل، فإنه قد يشتبه حاله على كثير من الناس؛ لأن صورته صورة النكاح الصحيح، وهذا يبيّن أنه إنما قصد باللعنة من أسرّ التحليل، ثم يكون هذا تنبيهاً على من أظهره.

فإن قيل: فقد لعن آكل الرّبا وموكله، ولعن بائع الخمر ومبتاعها.

قيل: البيع لا يفتقر إلى إشهاد وإعلان فتقع هذه العقود من غير ظهور بين المسلمين كما تقع الفاحشة والسرقة، ولهذا لعن الشاهدين إذا علما أنه ربا، فإنهما قد يستشهدان على دين مؤجل ولا يشعران أنه ربا، ولا يتمّ مقصود المربي غالباً إلّا بالإشهاد على الدين، ولهذا لم يذكر في بيع الخمر الشاهدين، لأن بيعها لا يكون غالباً إلى أجل.

يحقّق هذا أنه لم يلعن من عقد بيعاً محرماً إلا في الخمر والربا؛ لأن هذين النوعين هما اللذان يقع فيهما الاحتيال والتأويل، بأن يبيع الرجل عصيره لمن يتّخذه خمراً، متأوّلاً أني لم أبع الخمر، وبأن يربي بصورة البيع، متأوّلاً أني بائع لا مربٍ، وهما اللذان يقع الشر فيهما أكثر من غيرهما.

فظهر أنه ﷺ إنما لعن في العقود ثلاثة أصناف: صنف التحليل،

وصنف الربا، وصنف الخمر، وهذه الثلاثة هي التي تقدم البيان بأن سيكون في هذه الأُمة من يستحلّها بالتأويل الفاسد ويسمّيها بغير أسمائها، فخصّها باللعنة؛ لأن أصحابها غير معترفين بأنها معاصٍ، ولأن معصيتهم تبطن غالباً فلا تتمكن الأُمة من تغييرها؛ ولأن هذه المعاصي يجتمع فيها الداعي الطبيعي إلى المال والوطء والشرب، مع تزيين الشيطان أنها ليست بحرام، فيكون ذلك سبباً لكثرتها؛ ولأنه قد علم ﷺ أنه سيكون من يفعلها، فتقدم بلعنته زجراً عن ذلك، بخلاف بيع الميتة ونكاح الأُم ونحو ذلك من المحرمات.

وهذا كلّه إذا تأمّله اللبيب علم أنه قصد لعنة من أبطن التحليل، وإن كان من أظهره يدخل في ذلك بطريق التنبيه وبطريق العموم.

الوجه الخامس: أن التحليل أكثر ما يكون برغبة من الزوج المطلق ثلاثاً، وحينئذ فإما أن يُسِرَّ ذلك إلى المحلل أو يشترط عليه، ثم يعقد النكاح مطلقاً، وكذلك إن كان باتفاق من المرأة، [والاشتراط][1] في العقد نادر جداً، لا سيما اللفظ الذي يعتبره هذا السائل، وهو أن يقول: زوجتك على أن تحلها، أو على أنك إذا وطئتها فلا نكاح بينكما، أو على أنك إذا وطئتها طلقتها، فإن العقد بمثل هذا اللفظ إما نادر أو معدوم في جميع الأزمان، واللفظ العام الشامل لصور كثيرة تعمّ بها البلوى لا يجوز قصره على الصور القليلة دون الكثيرة، فإن هذا نوع من العيّ واللَّبس، وكلام الشارع منزّه عنه، كما قالوا في قوله: «أَيُّما امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِدُونِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»[2].

---

(١) في (د): [فالاشتراط]، والمثبت من (أ)، (ب)، (ج)، (هـ)، (ز).

(٢) أخرجه أحمد ١٦٦/٦، وأبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وابن ماجه (١٨٧٩).

فإن حمل هذا اللفظ على المكاتبة ممتنع بلا ريب عند كل ذي لبّ، ومن عرف عقود المسلمين كيف كانت، وأن هذه الصيغة المذكورة للتحليل مثل قوله: زوّجتك على أنك تطلقها إذا أحللتها، أو على أنك إذا وطئتها فلا نكاح بينكما؛ لم يكن يعقد بها العقود، علم أن التحليل الملعون فاعله هو ما كان واقعاً من قصد التحليل وإرادته.

الوجه السادس: أن المحلل اسم مشتقّ من التحليل، وليس المعني به أنه أثبت الحلّ حقيقة، فإن هذا لا يلعن بالاتفاق، وإلا للعن كل من تزوج المطلقة ثلاثاً ثم طلّقها، فعلم أن المعني به أنه أراد التحليل وسعى فيه، والحكم إذا علّق باسم مشتقّ من معنى؛ كان ما منه الاشتقاق علّة، فيكون الموجب للعنته أنه قصد الحل للأول وسعى فيه، فتكون اللعنة عامّة لذلك عموماً معنوياً، ومثل هذا العموم لا يجوز تخصيصه إلا لوجود مانع، ولا مانع من عمومه، فلا يجوز تخصيصه بحال.

يبيّن هذا أنا لو قصرناه على التحليل المشروط في العقد لم تكن العلَّة هي التحليل ولا شيئاً من لوازم التحليل، بل العلّة توقيت النكاح أو شرط الفرقة فيه في العقد، وهذا المعنى ليس من لوازم قصد التحليل، فكيف يعلق الحكم باسم مشتق مناسب، ثم لا تجعل العلَّة ذلك المعنى المشتق منه، ولا شيئاً من لوازمه، بل شيئاً قد يوجد في بعض أفراده؟ لقد كان الواجب أن يقال: لو أُريد ذلك المعنى لعن الله من شرط التحليل في العقد، وهذا بيِّن إن شاء الله تعالى.

الوجه السابع: أنه لو كان التحليل هو المشروط في العقد فقط لكان إنما لُعن لأنه بمنزلة نكاح المتعة من حيث إنه نكاح مؤقت أو مشروط فيه زواله أو الفرقة، وحينئذ فكان يجب أن يباح لمّا كانت

المتعة مباحة، وأن يكون في التحريم بمنزلة المتعة، ولمّا لعن النبيّ ﷺ المحلِّل والمحلَّل له، ولم يُذكر عنه أنه لعن المستمتع، ولم يُنقل أنه أُبيح التحليل في الإسلام قط، بل هذا ابن عباس رضي الله عنه وهو ممن [يروي][1] إباحة المتعة ويفتي بها يروي عن النبيّ ﷺ أنه لعن المحلِّل والمحلَّل له، ويلعن هو من فعل ذلك، ويفتي بتحريمه، ويقول: إن التحليل المكتوم مخادعة لله، وأنه من يخادع الله يخدعه؛ علم[2] أن التحليل حرام لقدر زائد على المتعة، وما ذاك إلّا أن المستمتع له رغبة في المرأة وقصد، وإن كانت إلى أجل، والمحلّل لا رغبة له في النكاح أصلاً، وإنما هو كما جاء في الحديث بمنزلة التيس المستعار، فإن صاحب الماشية يستعير التيس لا لأجل الملك والقنية، ولكن ليُنْزِيَه على غنمه، فكذلك المحلِّل لا رغبة للمرأة ووليّها في مصاهرته ومناكحته واتّخاذه ختناً، وإنما يستعيرونه لينزوه على فتاتهم، وإذا كان كذلك فهذا المعنى موجود سواء شرط في العقد أو لم يشرط.

الوجه الثامن: أنه قرنه بالواشمة و [الموتشمة][3] والواصلة و [الموصولة][4]، فلا بدّ من قدر مشترك بينهما، وذلك هو التدليس والتلبيس، فإن هذه تظهر من الخلقة ما ليس فيها، وكذلك المحلل يظهر من الرغبة ما ليس له، وكذلك قرنه بآكل الرّبا وموكله لوجهين:

أحدهما: أن كلاهما يُسْتَحَلُّ بالتدليس والمخادعة.

---

(١) في (د): [يرى]، والمثبت من (أ)، (ب)، (ج)، (هـ)، (ز).

(٢) جواب قوله: «ولمّا لعن النبي ﷺ».

(٣) في (أ)، (ز): [المستوشمة] والمثبت من باقي النسخ، وانظر ما كتبته حول هذه اللفظة عند تخريج الحديث فيما سبق.

(٤) في (أ)، (ز): [المستوصلة]، والمثبت من باقي النسخ.

والثاني: أن هذا استحلال للرّبا وهذا للزّنا، والربا والزنا فساد الأنساب والأموال، وقد جاء في حديث ابن مسعود المتقدم فيما مضى، وهو راوي هذا الحديث: «مَا ظَهَرَ الرِّبَا والزِّنَا في قَوْمٍ إِلَّا أَحَلُّوا بِأَنْفُسِهِم العِقَابَ»[1].

وإذا كان الجامع بينهما التدليس والمخادعة، فمعلوم أن هذا في التحليل المكتوم أبين منه في التحليل المشروط في العقد.

الوجه التاسع: أنا سنذكر إن شاء الله تعالى عن النبيّ ﷺ ما روي عنه من النص في التحليل المقصود، وأن أصحابه بيَّنوا أن من التحليل ما قصد بالعقد سواء شرط أو لم يشرط، وهم أعلم بمقصوده وأعرف بمراده؛ لأنهم أعلم بمفهوم الخطاب اللغوي وبأسباب الحكم الشرعي، وبدلالات حال النبيّ ﷺ، وهؤلاء منهم من روى حديث التحليل مثل عليّ وابن عباس وابن عمر، ومعلوم أن الصحابي إذا روى الحديث وفسّره بما يوافق الظاهر أو لا يخالفه، كان الرجوع إلى تفسيره واجباً مانعاً من التأويل، ومن لم يروِ عنه الحديث مسنداً فقد سمّاه محلِّلاً، وقد ثبت بما سيأتي[2] إن شاء الله تعالى من حديث [عمر][3] وعليّ وابن عمر وابن عباس وغيرهم ﷺ أنهم كانوا يفهمون من إطلاق نكاح المحلِّل ما قصد به التحليل، وإنما نهى هؤلاء عنه استدلالاً بنهي النبيّ ﷺ عن نكاح المحلِّل، فعلم أنهم فهموا ذلك منه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) ستأتي هذه الآثار ص٤٠٠ في المسلك الرابع.

(٣) في (ب)، (جـ)، (هـ)، (د): [عثمان] والمثبت من (أ)، (ز) وسيبدأ المؤلف بأثر عمر عند سرد الآثار مما يدل على صحة ما أثبته.

الوجه العاشر: أنه لو كان التحليل ينقسم إلى حلال وحرام وصحيح وفاسد مع أن النبيّ ﷺ قد نهى عن ذلك في أحاديث متفرّقة بألفاظ مختلفة، وكذلك أصحابه في أوقات متباينة وأحوال مختلفة، منها ما هو نصّ في التحليل المقصود، ومنها ما هو كالنص؛ فلو كان كثير من التحليل بل أكثره مباحاً كما يقوله المنازع لكان الذي تقتضيه العادة المطردة فضلاً عمّا أوجب الله من بيان الحقّ أن يبيّن ذلك، ولو واحد منهم في بعض الأوقات، فلما لم يفصّلوا ولم يبيِّنوا كان هذا مما يوجب القطع أن هذا التفصيل لا حقيقة له عندهم، وأن جنس التحليل حرام فيما عناه النبيّ ﷺ وفيما فهموه، وهذا يوجب اليقين التامّ بعد استقراء الآثار وتأمّلها.

فإن قيل: تسميته تيساً مستعاراً دليل على مشارطته على التحليل، لأن غيره إنما يكون استعارة إذا اتّفقا جميعاً على التحليل، وهذا لا يكون في النيَّة المجردة.

قلنا: المستعير له هو المطلِّق، فإن المطلِّق كان يجيء إلى بعض الناس، فيطلب منه أن يحلل له المرأة، فيكون هذا بمنزلة التيس الذي استُعير لينزو على الشاة؛ [لأن][1] المطلِّق الأوّل هو الذي له غرض في مراجعة المرأة، فهو بمنزلة صاحب الشاة له غرض في إنزاء التيس على شاته، فيبتغي منه الوطء كما يبتغي من التيس النزاء، وإذا كانت العادة أن المستعير له إنما هو المطلِّق؛ لم يلزم من ذلك أن تكون المرأة قد شارطته، فإن المرأة مشبّهة بالشاة، والشاة لا تستعير، وإنما يستعار لها، ولهذا لعن رسول الله ﷺ المحلِّل والمحلَّل له، وهما

---

(١) في (أ)، (ز): [فإن]، والمثبت من باقي النسخ.

المستعير والمستعار، فعلم أن هذه الاستعارة إنما صدرت منهما، والله أعلم.

المسلك الثاني[1]

ما روى أبو إسحاق الجوزجاني: ثنا ابن أبي مريم، أنبا إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة، عن داود بن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: سُئِل رسول الله ﷺ عن المحلِّل؟ فقال: «لَا، إلَّا نِكَاحَ رَغْبَةٍ لا نِكَاحَ دُلْسَةٍ، وَلَا اسْتِهْزَاءٍ بِكِتابِ اللَّهِ، ثُمَّ يَذُوقُ العُسَيْلَةَ»، ورواه ابن شاهين في غرائب السنن[2].

والدّلسة من التدليس، وهو الكتمان والتغطية للعيوب، والمدالسة: المخادعة، يقال: فلان لا يدالسك أي لا يخادعك، ولا يُخْفى عليك الشيء، فكأنه يأتيك في الظلام، والدَّلَسُ ـ بالتحريك: الظلمة، وذلك لأن من قصد التحليل فقد دلس مقصوده الذي يبطل العقد، وكتم النيّة الرديئة بمنزلة المخادع [المدالس][3] الذي يكتم الشرّ ويظهر الخير.

---

(١) المسلك الأول تقدم ص٣١٨.

(٢) أخرجه الطبراني ١١/٢٢٦ (١١٥٦٧)، وابن حزم ١٠/١٨٤ لكن من طريق إسحاق بن محمد الفروي: نا إبراهيم بن إسماعيل الفروي به، وحكم عليه ابن حزم بالوضع لحال إسحاق بن محمد الفروي، أما شيخ الإسلام فقد ذكره من طريق ابن أبي مريم، وقد ذكر المزي ممن يروي عن إبراهيم بن إسماعيل: سعيد بن الحكم بن أبي مريم، تهذيب الكمال ٢/٢. قال ابن حجر: «وقد ينسب إلى جدّ جده»، كما في التقريب، فهو المراد في الإسناد الذي ذكره شيخ الإسلام وهو ثقة ثبت. بناءً على ذلك يكون ابن حزم لم يقف على هذه المتابعة، وحكمه على الحديث بالوضع ليس بصحيح، أما درجة الحديث فقد تكلّم عليها شيخ الإسلام بما يكفي إن شاء الله.

(٣) في (ب)، (هـ)، (جـ): [المدلس]، والمثبت من (أ)، (د).

وإسناد هذا الحديث جيّد إلّا إبراهيم بن إسماعيل[1]، فإنه قد اختلف فيه، فقال يحيى بن معين في رواية الدارمي: هو صالح.

وقال الإمام أحمد في رواية أبي طالب: هو ثقة من أهل المدينة.

وقال محمد بن سعد: كان مصلياً عابداً، صام ستين سنة.

وقال ابن معين في رواية الدوري: ليس بشيء[2].

وقال البخاري: منكر الحديث.

وقال النسائي: ضعيف.

وقال أبو أحمد بن عدي: هو صالح في باب الرواية، ويكتب حديثه على ضعفه[3].

وهذا الذي قاله ابن عدي عدل من القول، فإن في الرجل ضعفاً لا محالة، وضعفه إنما هو من جهة الحفظ وعدم الإتقان، لا من جهة التهمة، وله عدة أحاديث بهذا الإسناد روى منها الترمذي وابن ماجه، فمثل هذا يكتب حديثه للاعتبار به.

وقد جاء حديث مرسل يوافق هذا، قال أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا حميد بن عبد الرحمٰن، عن موسى بن أبي الفرات، عن

---

(١) انظر أقوال الحفاظ فيه مستوفاة في تهذيب الكمال ٢/٤٢ مع حواشيه المفيدة، وقد ذكر شيخ الإسلام هنا ما يحتاج إليه منها.

(٢) انظر تعليق محقق تهذيب الكمال ٢/٤٣ حول نسبة هذا القول إلى ابن معين، فإنه ليس في المطبوع من تاريخ ابن معين رواية الدوري.

(٣) مما لم يذكره المؤلف من أقوال النقاد في إبراهيم بن إسماعيل ـ مما في تهذيب الكمال ـ قول الدارقطني: متروك، وقول أبي حاتم: شيخ ليس بقوي، يكتب حديثه، ولا يحتجّ به، منكر الحديث.

عمرو بن دينار أنه سئل عن رجل طلّق امرأته فجاء رجل من أهل القرية بغير علمه ولا علمها، فأخرج شيئاً من ماله فتزوّجها ليحلّها له، فقال: لا، ثم ذكر أن النبيّ ﷺ سُئِل عن مثل ذلك؟ فقال: «لَا، حَتَّى يَنْكِحَها مُرْتَغِباً لِنَفْسِهِ، حَتَّى يَتَزَوَّجَهَا مُرْتَغِباً لِنَفْسِهِ، فَإِذا فَعَلَ ذٰلِكَ لَمْ تَحِلَّ لَهُ حَتَّى يَذُوقَ العُسَيْلَة»[1].

وهذا المرسل حجّة؛ لأن الذي أرسله احتجّ به، ولولا ثبوته عنده لما جاز أن يحتجّ به من غير أن يسنده، وإذا كان التابعي قد قال: إن هذا الحديث ثبت عندي، كفى ذلك؛ لأنه أكثر ما يكون قد سمعه من بعض التابعين عن صحابي أو عن تابعي آخر عن صحابي، وفي مثل ذلك يسهل العلم بثقة الراوي.

وموسى بن أبي الفرات هذا ثقة، ذكره عبد الرحمٰن بن أبي حاتم الرازي في كتابه[2]، وروى عن يحيى بن معين أنه قال: هو ثقة، وذكر عن أبيه أبي حاتم أنّه قال: هو ثقة، وناهيك بمن يوثقه هذان مع صعوبة تزكيتهما، ولا أعلم أحداً جرحَهُ.

وأمّا ابن أبي شيبة وحميد بن عبد الرحمٰن الذي روى عنه، فيُعرف بالرواسي، من مشاهير العلماء الثقات، وابن أبي شيبة من أجلّ الأئمّة، فهذا المرسل حجّة جيدة في المسألة.

ثم الحديثان إذا كان فيهما ضعف قليل، مثل أن يكون ضعفهما إنما هو من جهة سوء الحفظ ونحو ذلك إذا كانا من طريقين مختلفين

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/٥٤٨ (١٧٠٨٤)، ونبّه محقق ط. المكتب الإسلامي إلى أن كلمة «مرتغباً» صحفت في الموضعين إلى «مرتقباً».

(٢) الجرح والتعديل ٨/١٥٧.

عضد أحدهما الآخر، فكان في ذلك دليل على أن للحديث أصلاً محفوظاً عن النبيّ ﷺ.

يُؤيِّدُ ذلك هنا أن عمرواً أكثر علمه من جهة أصحاب ابن عباس، وذلك المسند هو عن ابن عباس، فيوشك أن يكون للحديث أصل عن ابن عباس، وأن يكون ابن أبي حبيبة حفظ هذا الحديث عن داود بن الحصين كما رواه عمرو مرسلاً، لا سيما وقول ابن عباس وفتياه يوافق هذا.

وقد روي عن نافع عن ابن عمر أن رجلاً قال له: امرأة تزوجتها أحلّها لزوجها لم يأمرني ولم يعلم؟ قال: لا، إلا نكاح رغبة إن أعجبتك أمسكتها وإن كرهتها [فارقتها][1]، قال: وإن كنّا لنعد هذا على عهد رسول الله ﷺ سفاحاً، لعن الله المحلّل والمحلَّل له[2]، ذكره أبو إسحاق الثعلبي والإمام أبو محمد المقدسي بمعنى واحد، واللفظ فيه اختلاف.

وهذا الحديث أيضاً نصّ في المسألة، لكن لم أقف على إسناده.

[ثم وقفت على إسناده، رواه وكيع بن الجراح عن أبي غسان المدني عن عمر بن نافع عن أبيه أن رجلاً سأل ابن عمر عمّن طلّق امرأته ثلاثاً فتزوّجها هذا السائل عن غير مؤامرة منه أتحلّ لمطلقها؟ قال ابن عمر: لا، إلّا نكاح رغبة، كنّا نعده سفاحاً على عهد رسول الله ﷺ[3].

---

(١) في (أ)، (ز): [فارقها]، والمثبت من باقي النسخ.
(٢) سيأتي تخريجه قريباً.
(٣) سيأتي تخريجه قريباً.

وهذا إسناد جيّد، رجاله مشاهير ثقات][1].

[ورواه الحاكم في صحيحه عن عمر بن نافع عن أبيه، أنّه قال: جاء رجل إلى ابن عمر، فسأله عن رجل طلّق امرأته ثلاثاً، فتزوّجها أخ له عن غير مؤامرة منه ليحلّها لأخيه هل تحلّ للأول؟ قال: لا، إلا نكاح رغبة، كنّا نعد هذا سفاحاً على عهد رسول الله ﷺ.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[2].

ورواه عنه البيهقي في سننه: حدثنا أبو العباس الأصم، ثنا محمد بن إسحاق الصاغاني، ثنا سعيد بن أبي مريم، ثنا أبو غسان محمد بن مطرف المدني عن عمر بن نافع[3].

قلت: وهذا الإسناد على شرط الصحيحين، فإن عمر بن نافع ومن دونه من رجال الصحيحين، ولله الحمد.

وقال أحمد في عمر بن نافع: هو أوثق ولد نافع.

وقال يحيى وأبو حاتم: لا بأس به، وحسبك بتزكيتهما، فإنهما من أصعب المزكّين شرطاً][4].

[وهو نصّ في أن التحليل المكتوم كانوا يعدّونه على عهد رسول الله ﷺ سفاحاً][5].

---

(١) ما بين القوسين ساقط في (ب)، (جـ)، (هـ)، وهو في (أ)، (د)، (ز).
(٢) أخرجه الحاكم ٢/١٩٩.
(٣) أخرجه البيهقي ٧/٢٠٨.
(٤) ما بين القوسين ساقط في (ب)، (جـ)، (هـ)، (د)، وهو في (أ)، (ز).
(٥) ما بين القوسين في (أ)، (د)، (ز) فقط.

المسلك الثالث

أن التحليل لو كان جائزاً لكان النبيّ ﷺ يدلّ عليه من طلق ثلاثاً، فإنه كان أرحم الناس بأُمّته، وأحبّهم لمياسير الأُمور، وما خُيِّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً.

وقد جاءته امرأة رفاعة القرظي مرّة بعد مرة كما سيأتي إن شاء الله تعالى ذِكْرُهُ، وهو يرى من حرصها على العود إلى زوجها ما يرقّ القلب لحالها، ويوجب إعانتها على مراجعة الأوّل إن كانت ممكنة، ومعلوم أن التحليل إذا لم يكن حراماً فلا يحصى من يتزوجها فيبيت عندها ليلة، ثم يفارقها، [ولو أنه من قد كان يستمتع][1]، وقد كان يمكن النبيّ ﷺ أن يقول لبعض المسلمين: حلّل هذه لزوجها، فلما لم يأمر هو ولا أحد من خلفائه بشيء من ذلك مع مسيس الحاجة إليه، عُلِم أن هذا لا سبيل إليه، وأن من أمر به فقد تقدم بين يدي الله ورسوله، ولم تسعه السنَّة، حتى تعدَّاها إلى بدعة زيَّنها الشيطان لمن أطاعه، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، ومن تأمّل هذا المسلك وعلم كثرة وقوع الطلاق على عهد النبيّ ﷺ وخلفائه، وأنهم لم يأذنوا لأحد في تحليل، علم قطعاً أنه ليس من الدين، فإن المقتضي للفعل إذا كان قائماً [قوياً][2] وجب وجوده إلّا أن يمنع منه مانع، فلما لم يوجد التحليل مع قوة مقتضيه، عُلم أن في الدين ما يمنع منه.

---

(١) هكذا في جميع النسخ الخطية، ولم يتبيّن لي المعنى.

(٢) ليست في (أ)، وهي في باقي النسخ.

المسلك الرابع

إجماع الصحابة، فروى قبيصة بن جابر عن عمر أنّه قال: لا أُوتىٰ بمحلِّل ولا محلَّل له إلا رجمتهما.

رواه أبو بكر بن أبي شيبة، وأبو إسحاق الجوزجاني، وحرب الكرماني، وأبو بكر الأثرم، والبيهقي، وهو مشهور محفوظ عن عمر، رووه بالأسانيد الثابتة إلى الأعمش، عن [المسيب بن رافع][1]، عن [قبيصة بن خارجة][2]، وعن يزيد بن عياض بن جعد أنه سمع نافعاً يقول: إن رجلاً سأل ابن عمر عن المحلِّل؟ فقال له ابن عمر: عرفت عمر بن الخطاب ﷺ لو رأى شيئاً من ذلك لرجم فيه[3].

رواه ابن وهب عنه، لكن يزيد هذا يضعف جداً، وحديثه هذا محفوظ من غير طريقه، كما سنذكره إن شاء الله.

وعن سليمان بن يسار قال: رفع إلى عثمان رجل تزوّج امرأة ليحلّها لزوجها، ففرّق بينهما، وقال: لا ترجع إليه إلا بنكاح رغبة غير دلسة. رواه الجوزجاني[4].

وعن أبي مرزوق التجيبي أن رجلاً أتى عثمان، فقال: إن جاري

---

(١) في جميع النسخ ـ عدا (ز) ـ [المسيب بن نافع] والمثبت من (ز) وهو الصواب الموافق لمصادر التخريج.

(٢) هكذا في النسخ، وصوابه: [قبيصة بن جابر]، كما في مصادر التخريج، ونبه إليه محقق ط. مكتبة لينة.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/٥٤٧ (١٧٠٧٤)، وسعيد بن منصور في سننه (١٩٩٣)، وعبد الرزاق ٦/ ٢٦٥، والبيهقي ٧/ ٢٠٨.

(٤) انظر ص١١.

طلّق امرأته في غضبه ولقي شدّة، فأردت أن أحتسب نفسي ومالي، فأتزوجها ثم أبني بها، ثم أطلّقها، فترجع إلى زوجها الأول، فقال له عثمان: لا تنكحها إلا نكاح رغبة.

ذكره أبو إسحاق الشيرازي في المهذب(١).

[ورواه البيهقي في سننه عن الحاكم وغيره، عن [أبي العباس](٢)، ثنا محمد بن إسحاق، أخبرنا معلى بن منصور، ثنا اللّيث بن سعد، حدثني محمد بن عبد الرحمٰن، عن أبي مرزوق التجيبي، أن رجلاً أتى عثمان بن عفان في خلافته وقد ركب، فسأله، فقال: إن لي إليك حاجة يا أمير المؤمنين، قال: إني الآن مستعجل، فإن أردت أن تركب خلفي حتى تقضي حاجتك، فركب خلفه، فقال: إن جاراً لي طلّق امرأته في غضبه ولقي شدّة، فأردت أن أحتسب بنفسي ومالي، فأتزوّجها ثم أبني بها، ثم أُطلّقها، فترجع إلى زوجها الأول، فقال له عثمان: لا تنكحها إلا نكاح رغبة(٣).

وبالإسناد إلى محمد بن إسحاق الصاغاني: ثنا أبو الأسود ومعلى قالا: أخبرنا ابن لهيعة، عن بكير بن الأشجّ، عن سليمان بن يسار أن عثمان بن عفان رفع إليه أمر رجل تزوّج امرأة ليحلها لزوجها، ففرّق بينهما، وقال: لا ترجع إليه إلا بنكاح رغبة غير دلسة(٤).

ورواه أيضاً أبو بكر الأثرم في مسائله: ثنا سليمان بن داود، ثنا

---

(١) المهذب للشيرازي ٢/ ٤٧.

(٢) في (ز): [الأصم] والمثبت من (أ)، وهو الموافق لما في مصادر التخريج.

(٣) أخرجه البيهقي ٧/ ٢٠٨.

(٤) أخرجه البيهقي ٧/ ٢٠٨.

أبو شهاب عن سفيان الثوري، عن عبد الله بن نافع، عن نافع، عن ابن عمر أن رجلاً قال له: امرأة تزوّجتها لأحلّها لزوجها لم يأمرني ولم يعلم، قال: لا، إلا نكاح رغبة، إن أعجبتك أمسكتها، وإن كرهتها فارقتها، وإنْ كنّا نعدّه على عهد رسول الله ﷺ سفاحاً[1]][2].

[ورواه ابن وهب، عن اللّيث بن سعد، عن محمد بن عبد الرحمٰن المرادي أنه سمع أبا مروان التجيبي يقول: إن رجلاً طلّق امرأته ثلاثاً ثم ندم، وكان له جار، فأراد أن يحلّل بينهما بغير علمهما، فسأل عن ذلك عثمان؟ فقال له عثمان: لا، إلا نكاح رغبة غير مدالسة][3].

وعن يزيد بن أبي حبيب، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في المحلل: لا ترجع إليه إلا بنكاح رغبة غير دلسة ولا استهزاء بكتاب الله، ذكره بعض المالكية.

وذكر عبد الرزاق، عن هشيم، عن خالد الحذّاء، عن مروان الأصغر، عن أبي رافع قال: سُئِل عثمان، وعلي، وزيد بن ثابت، عن الأمة هل يحلّها سيدها لزوجها إذا كان لا يريد التحليل ـ يعني إذا بتّ طلاقها ـ فقال عثمان وزيد: نعم، فقام عليّ غضبان وكره قولهما[4].

وعن عليّ: لعن الله المحلِّل والمحلَّل له[5].

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) ما بين القوسين في (أ)، (ز) فقط.
(٣) ما بين القوسين في (أ)، (د)، (ز) فقط.
(٤) أخرجه عبد الرزاق (١٠٨٠٣).
(٥) أخرجه مرفوعاً ابن أبي شيبة ٧/ ٢٩١ (٣٦١٨٢)، والبيهقي ٧/ ٢٠٨.

وعن أشعث عن ابن عباس قال: لعن الله المحلّ والمحلَّل له[1].

وعن أبي معشر عن رجل عن ابن عمر قال: لعن الله المحلِّل والمحلَّل له[2].

وعن الزهري، عن عبد الملك بن المغيرة بن نوفل، أن ابن عمر سُئل عن تحليل المرأة لزوجها؟ قال: ذلك السفاح، لو أدرككم عمر لنكلكم[3].

رواهنّ الإمام أبو بكر بن أبي شيبة.

وعن الثوري عن عبد الله بن شريك قال: سمعت ابن عمر رضي الله عنهما وسئل عن المحلّل؟ قال: لا يزالان زانيين وإن مكثا عشرين سنة إذا علم الله سبحانه أنهما أرادا أن يحلها له، رواه عنه حسين بن حفص[4].

ورواه الجوزجاني عن ابن نمير عنه، لكن قال: عن سفيان عن رجل سمّاه عن ابن عمر في المحلّل: إذا علم الله سبحانه منه أنه محلّل، لا يزالان زانيين، ولو مكثا عشرين سنة، إذا علم الله سبحانه أنهما أرادا أن يحلها له[5].

---

(١) الذي في مصنف ابن أبي شيبة ٧/ ٢٩١: عن أشعث عن ابن سيرين، ونبّه إلى هذا في هامش (ز) دون أن يجعله تصحيحاً.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة ٧/ ٢٩١ (٣٦١٨١).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٥٤٧ (١٧٠٧٦)، والبيهقي ٧/ ٢٠٨.

(٤) هو الحسين بن حفص بن الفضل بن يحيى الهَمْداني، إمام ثقة من كرماء الناس، كان من المختصّين بسفيان الثوري، انتهت إليه رئاسة أصبهان العلمية. سير أعلام النبلاء ١٠/ ٣٥٦.

(٥) سبق تخريجه.

هكذا رواه عنه حسين بن حفص في جامعه، ورواه الجوزجاني[1].

ورواه عبد الرزاق، عن الثوري، عن عبد الله بن شريك، قال: سمعت ابن عمر يسأل عمّن طلّق امرأته، ثم ندم، فأراد أن يتزوّجها رجل يحلّلها له؟ فقال له ابن عمر: كلاهما زانٍ ولو مكثا عشرين سنة[2].

ورواه الشالنجي[3] بإسناده، عن عبد الله بن شريك الغاضري، قال: سمعت ابن عمر سُئِل عن رجل تزوّج امرأة ليحلها لزوجها؟ فقال: لعن الله الحالّ والمحلَّل له، هما زانيان.

وقال سعيد في سننه: ثنا هشيم، ثنا الأعمش، عن عمران بن الحارث السلمي قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: إن عمّه طلّق امرأته ثلاثاً فندم، فقال: عمّك عصى الله فأندمه، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً، قال: أرأيت إنْ أنا تزوّجتها عن غير علم منه، أترجع إليه؟ فقال: من يخادع الله يخدعه الله[4].

[ورواه الأثرم والبيهقي وغيرهما بالأسانيد الثابتة إلى الأعمش، عن مالك بن الحارث، عن ابن عباس قال: أتاه رجل فقال: إن عمي طلّق امرأته ثلاثاً، فقال: إن عمّك عصى الله فأندمه، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً، قال: أفلا يحلّها له رجل؟ فقال: من يخادع الله يخدعه[5]][6].

---

(١) انظر ص١١.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١٠٧٧٨).

(٣) انظر ص١٣.

(٤) أخرجه سعيد بن منصور (١٠٦٥).

(٥) أخرجه سعيد بن منصور (١٠٦٤)، والبيهقي ٧/ ٣٣٧.

(٦) في (أ)، (ز) فقط.

ورواه عبد الرزاق، عن الثوري ومعمر كلاهما، عن الأعمش، عن مالك بن الحارث، عن ابن عباس، أن رجلاً سأله عمّن طلّق امرأته: كيف ترى في رجل يحلّها له؟ فقال ابن عباس: من يخادع الله يخدعه[1].

وقد قدمنا عن ابن عمر أيضاً أنه سئل عمّن طلّق امرأته ثلاثاً فتزوجها هذا السائل عن غير مؤامرة منه أتحلّ لمطلّقها؟ فقال ابن عمر: لا، إلا بنكاح رغبة، كنا نعدّه سفاحاً على عهد رسول الله ﷺ.

وهذه الآثار مشهورة عن الصحابة، وفيها بيان أن المحلّل عندهم اسم لمن قصد التحليل سواء أَظْهر ذلك أو لم يظهره، وأن عمر كان ينكل من يفعل ذلك، وأنه يفرّق بين المحلّل والمرأة، وإن حصلت له رغبة بعد العقد إذا كان في الابتداء قصد التحليل، وأن المطلق ثلاثاً وإن تأذّى وندم ولقي شدة من الطلاق، فإنه لا يحل التحليل له، وإن لم يشعر هو بذلك.

وهذه الآثار مع ما فيها من تغليظ التحليل، فهي من أبلغ الدليل على أن تحريم ذلك واستحقاق صاحبه العقوبة كان مشهوراً على عهد عمر ومن بعده من الخلفاء الراشدين، ولم يخالف فيه من خالف في المتعة مثل ابن عباس، بل اتّفقوا كلّهم على تحريم هذا التحليل، وقد ذكرنا في أوّل الكتاب عن الحسن البصري أنه قال له رجل: إن رجلاً من قومي طلّق امرأته ثلاثاً، فندم وندمت، فأردت أن أنطلق فأتزوّجها وأصدقها صداقاً، ثم أدخل بها كما يدخل الرجل بامرأته، ثم أطلّقها، فقال له الحسن: اتّق الله يا فتى، ولا تكوننّ مسمار نار لحدود الله[2].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (١٠٧٧٩).

(٢) سبق تخريجه.

وروي عن الحسن أنه قال: كان المسلمون يقولون: هو التيس المستعار، وهذا يقتضي شهرة ذلك بين المسلمين زمن الصحابة.

فإن قيل: فقد روى ابن سيرين أن رجلاً طلّق امرأته ثلاثاً فندم، وكان بالمدينة رجل من الأعراب عليه رقعتان رقعة يواري بها عورته، ورقعة يواري بها سوأته، فقال له: هل لك أن تزوج امرأة فتبيت عندها ليلة [ونجعل][1] لك جُعْلاً؟ قال: نعم، فزوّجوها منه، فلما دخل فبات عندها، قالت له: هل عندك من خير؟ قال: هو حيث تحبين جعله الله فداءها، فقالت: لا تطلّقني، فإن عمر لا يجبرك على طلاقي، فلما أصبحوا لم يفتح لهم الباب حتى كادوا يكسرون الباب، فلما دخلوا قالوا له: طلِّقها! قال: الأمر إليها، فقالوا لها، فقالت: إني أكره أن لا يزال يدخل عليّ الرجل بعد الرجل، فارتفعوا إلى عمر بن الخطاب، فأخبروه القصة، فرفع يده، وقال: اللّهمّ أنت رزقت ذا الرقعتين إذ بخل عليه عمر، فقال له: لَئن طلّقتها، فأوعده.

رواه سعيد بن منصور، وحرب عنه بهذا اللفظ.

ولفظه في سنن سعيد: أن رجلاً من أهل البادية طلّق امرأته ثلاثاً، وندم وبلغ ذلك منه ما شاء الله، فقيل له: انظر رجلاً يحلّها لك، وكان رجل من أهل البادية له حسب أقحم إلى المدينة، وكان محتاجاً ليس له شيء يتوارى به إلا رقعتين، رقعة يواري بها فرجه، ورقعة يواري بها دبره، فأرسلوا إليه، فقالوا له: هل لك أن نزوّجك امرأة فتدخل عليها، فتكشف عنها خمارها، ثم تطلّقها ونجعل لك على ذلك جُعْلاً؟ قال: نعم، فزوّجوه فدخل عليها، وهو شاب صحيح

---

(١) في (أ): [تجعل] وفي (هـ)، (ز) بدون نقط، والمثبت من باقي النسخ.

الحسب، فلما دخل على المرأة فأصابها فأعجبها، فقالت له: أعندك خير؟ قال: نعم هو حيث تحبين جعله الله فداءها، وذكر الحديث[1].

ورواه أبو حفص العكبري[2] في كتابه عن ابن سيرين، قال: قدم رجل مكّة ومعه إخوة له صغار، وعليه إزار من بين يديه رقعة ومن خلفه رقعة، فسأل عمر فلم يعطه شيئاً، فبينما هو كذلك إذ نزغ الشيطان بين رجل من قريش وبين امرأته فطلّقها، فقال لها: هل لك أن تعطي ذا الرقعتين شيئاً ويحلّلك لي؟ قالت: نعم إن شئت، فأخبروه ذلك، قال: نعم، فتزوجها فدخل بها، فلما أصبحت أدخلت إخوتَهُ الدار، فجاء القرشي يحوم حول الدار، ويقول: يا ويله غُلِبَ على امرأته، فأتى عمر، فقال: يا أمير المؤمنين غُلِبْتُ على امرأتي، قال: من غلبك؟ قال: ذو الرقعتين، قال: أرسلوا إليه، فلما جاءه الرسول، قالت له المرأة: كيف موضعك من قومك؟ قال: ليس بموضعي بأس، قالت: إن أمير المؤمنين يقول لك: أتطلّق امرأتك؟ فقل: لا! والله لا أطلّقها، فإنه لا يُكرهك، وألبسته حلّة، فلما رآه عمر من بعيد قال: الحمد لله الذي شرّف ذا الرقعتين، فدخل عليه، فقال له: أتطلق امرأتك؟ قال: لا! والله لا أطلّقها، فقال له عمر: لو طلّقتها لأوجعت رأسك بالسوط.

[وقد رواه الشافعي أيضاً مع استدلاله على أن النيَّة لا تؤثر، فإن النية حديث نفس، وقد وضع عن الناس ما حدّثوا به أنفسهم، فقال:

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور (١٩٩٩)، وأخرج نحوه عبد الرزاق ٦/٢٦٧، والبيهقي ٧/٢٠٩.

(٢) انظر ص١٥.

أخبرنا مسلم بن خالد عن ابن جريج عن سيف بن سليمان عن مجاهد، قال: طلّق رجل من قريش امرأة له فبتّها، فمرّ بشيخ وابن له من الأعراب في [البيوت][1] قدما لتجارة لهما، فقال للفتى: هل فيك من خير؟ ثم مضى عنه، ثم كرَّ عليه كمثلها ثم مضى عنه، ثم كرّ عليه كمثلها، قال: نعم، قال: فأرني يدك، فانطلق به فأخبره الخبر، وأمره بنكاحها فنكحها، فبات معها فلما أصبح استأذن فأذن له، فإذا هو قد ولّاها الدبر، فقالت: والله لئن طلقتني لا أنكحك أبداً، فذكر ذلك لعمر، فدعاه فقال: لو نكحتها لفعلت بك كذا وكذا، [وتواعده][2]، ودعا زوجها فقال: الزمها[3].

وفي رواية: وإن عرض لك أحد بشيء فأخبرني به.

وروى الشافعي أيضاً حديث ابن سيرين، فقال: أخبرنا سعيد بن سالم عن ابن جريج قال: أخبرت عن ابن سيرين فذكره، وفيه أنه انطلق إلى عمر فقال: الزم امرأتك، فإن رابوك بريب فائتني، وأرْسَلَ إلى المرأة التي مشت [لذلك][4] فنكل بها[5].

قال الشافعي: وسمعت هذا الحديث مسنداً [إسناداً][6] متّصلاً عن ابن سيرين يوصله عن عمر مثل هذا المعنى][7].

(١) في كتاب الأم للشافعي ٥/ ٨٠: [السوق].
(٢) في كتاب الأم للشافعي ٥/ ٨٠: [وتوعده].
(٣) أخرجه الشافعي في الأم ٥/ ٨٠.
(٤) في الأم ٥/ ٨١: [بذلك].
(٥) أخرجه الشافعي في الأم ٥/ ٨١.
(٦) ليست في الأم ٥/ ٨١.
(٧) ما بين القوسين ساقط في (ب)، (جـ)، (د)، (هـ)، وهو في (أ)، (ز).

فهذا عن عمر، وهو شرط تقدم العقد، وقد حكم عمر بصحّته، وإذا كان كذلك صارت المسألة خلافاً في الصحابة، وربما حملنا ما روي عن عمر من النهي عن نكاح المحلل على الشرط المقرون بالعقد لتتفق روايتاه.

ورواه عبد الرزاق، عن هشام بن حسان، عن ابن سيرين، قال: جاءت امرأة إلى رجل فزوجته نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يقيم عليها ولا يطلقها، وأوعده أن يعاقبه إن طلّقها[1].

قلنا: الجواب عن هذا من ستّة أوجه:

أحدها: أنه منقطع، ليس له إسناد، فروى أبو حفص، عن أبي النضر، قال: سمعت أبا عبد الله يقول في الحال والمحلّل له: إنه يفسخ نكاحه في الحال.

قلت: أوَ ليس يروى عن عمر حديث ذي الرقعتين حيث أمره عمر أن لا يفارقها؟ قال: ليس له إسناد.

وقال أبو عبيد: هذا حديث مرسل، لأن ابن سيرين وإن كان مأموناً، فإنه لم يرَ عمر، ولم يدركه، فأين هذا من الذين سمعوه يخطب على المنبر، لا أوتى بمحلٍّ ولا محلَّل له إلا رجمتهما؟

قلت: وقد روينا عن ابن عمر أنه سئل عن تحليل المرأة لزوجها؟ فقال: ذاك السفاح، ولو أدرككم عمر لنكلكم.

وأحاديث ابن عمر كلّها تبين أن نفس التحليل المكتوم زنا

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (١٠٧٨٦).

وسفاح، وقد أخبر عن أبيه بأنه لو أدرك ذلك لنكل عليه.

وسائر الآثار عن عثمان وعليّ وغيرهما تبيّن أن التحليل عندهم كل نكاح أراد به أن يُحلّها، وقد ثبت عن عمر أنه خطب هؤلاء فقال: لا أُوتى بمحلِّل ولا محلَّل له إلا رجمتهما.

فعلم أن عمر أراد التحليل مطلقاً، وإن كان مكتوماً.

والمنقطع إذا عارض المسند لم يلتفت إليه، وكذلك حديث مجاهد، فإن مجاهداً لم يدرك عمراً.

الوجه الثاني: أن هذا إن كان له أصل فلعلّه لم تكن الإرادة فيه من الزوج الثاني، وإنما كانت من الزوج المطلِّق، وقد أجاب أبو عبيد وأبو حفص بهذا الجواب أيضاً.

[قال القاضي أبو يعلى: ومعناه أن[1] ذا الرقعتين [اعتقد التحليل][2]، فلهذا لم يبطل نكاحه][3]، ثم قال بعض أصحابنا وبعض المالكية: لعلّه وقت العقد لم ينوِ التحليل، وإن كانوا قد شرطوه، بل قصد نكاح الرغبة، [وقال هؤلاء: إن الشرط المتقدم لا يؤثر إلَّا مع نيّة الزوج، وهو اختيار أبي محمد والقاضي في بعض المواضع، ولا حاجة إلى هذا، فإن الزوج المطلق ليس له ولاية الاشتراط، وإنما الاشتراط للمرأة ووليّها، وليس في الحديث أنهم اشترطوا ذلك لا قبل العقد ولا معه، وإذا خلا عن نيّة وشرط متقدم ومقارن كان نكاحَ رغبة][3].

---

(١) وضع في (ز) هنا علامة إلحاق وكتب في الهامش: [ليس معنا أن]، وليست في النسخ.

(٢) لعل صوابها: [لم يعتقد التحليل] فهذا هو الذي يدلّ عليه السياق.

(٣) في (أ)، (ز) فقط.

ويشبه والله أعلم أنهم لم يذكروا للزوج شيئاً من ذلك، بل زَوَّجوه بها، وتواطؤوا فيما بينهم على أن يُعطوه شيئاً ليطلقها، ولم يشعروه بذلك، لكن ظاهر المرويّ في القصة أنهم شارطوه على الخلع قبل النكاح، ولم يشترطوا عليه الطلاق المجرّد، وإنما اشترطوا عليه الطلاق بمال، وهذا أمر لا ينفرد به، بل هو موقوف على بذل المال له، فهو مواطأة على فرقة من الزوج ومن أجنبي، وهو بمنزلة المواطأة على الطلاق المجرّد، كالمواطأة من الزوجة والمطلق ثلاثاً على أن يبيعها الزوج أو يهبها إيّاه إذا كان عبده، ومع هذا فيمكن أنهم ذكروا له ذلك بعد العقد، فإن ابن سيرين لم يشهد القصة، وإنما سمعها من غيره، ومثل هذه القصة إذا حدث بها قد لا يخبر المخبر بأعيان الألفاظ وترتيبها، لا سيما إذا كان المقصود منها شيئاً غير ذلك، بل تذكر على سبيل الإجمال ونحن نعلم أنه لا بدّ أن يعقد النكاح على صداق يلتزمه الزوج.

وبالجملة، فهذه حكاية حال لم يشهدها الحاكي، فيحتمل أنها وقعت على هذا الوجه، وهو الأقرب؛ لأن الرجل لما جاء إلى عمر رضي الله عنه إنما قال: غلبت على امرأتي، ولم يقل غُدِرَ بي ولا مُكِرَ بي ولا خُدِعْتُ، ولو كان المتزوّج قد واطأه على أن يخلعها أو يطلّقها لكان شكايته ذلك إلى عمر رضي الله عنه واحتجاجه به أولى به من قوله: غُلِبْتُ على امرأتي، فإن أقلّ ما في ذلك أن ذا الرقعتين يكون قد حدّثه فكذبه، ووعده فأخلفه.

وما ذكره بعض أصحابنا ضعيف، فإن عمر رضي الله عنه لم يستفصله: هل نويت التحليل وقت العقد أو لم تنوه؟ ولو كان مناط الحكم ذلك لوجب الاستفصال، وصاحب هذا القول من أصحابنا ومن المالكية،

يقول: إذا واطؤوا الزوج على التحليل، وقصد هو وقت العقد الرغبة، ولم يعلمهم بذلك؛ فهو نكاح صحيح، لعدم النية والشرط المقارن، وذكر أكثر أصحابنا أن كل واحد من المواطأة المتقدمة على العقد واعتقاد التحليل مبطل للعقد، وهذا هو الذي دلّ عليه كلام الإمام أحمد، وهو قياس قول أصحابنا وقول المالكية، فإن الشروط المتقدمة على العقد بمنزلة المقارنة: إن كانت صحيحة وجب الوفاء بها، وإن كانت باطلة أثّرت في العقد في المذهبين جميعاً، بل هذه الصورة أبلغ في البطلان من الاعتقاد المجرّد، ولهذا لم يرخص أحد من التابعين في المواطأة قبل العقد، وحكي عن بعضهم الرخصة في الاعتقاد المجرّد، فإن هذا ملبس مدلّس على القوم، والنكاح الذي قصده لم يرضوا به، ولم يُعاقدوه عليه، والنكاح الذي رضوا به لم يرضَ الله به ولا رسوله، وإنما يصح العقد برضى المتعاقدين التابع لرضى الله ورسوله، فإذا تخلّف أحدهما فهو باطل.

الوجه الثالث: أنه ليس في القصة أنهم واطؤوه على أن يحلّها للأول، ولا أشعروه أنها مطلقة، وإنما فيها أنهم واطؤوه على أن يبيت عندها ليلة، ثم يُطلّقها، وهذا من جنس نكاح المتعة الذي يكون للزوج فيه رغبة في النكاح إلى وقت، ونكاح المتعة قد كانوا يستحلّونه صدراً من خلافة عمر، حتى أظهر عمر رضي الله عنه السنة بتحريمه، فلعلّ هذا كان قبل أن يظهر تحريم نكاح المتعة، ثم النكاح المشروط فيه الطلاق في الوقت الذي كان يصح فيه مثل هذا الشرط، إنما يجب الوفاء به إذا طلبت المرأة ذلك؛ لأن الشرط حقّ لها كالصداق مثلاً، ولهذا لما طلب من الرجل الطلاق ردَّ الأمر إليها، فلم تطلبه، وإذا كانت المرأة لم تطلبه لم يكن عليه أن يطلق، بخلاف النكاح

المؤقّت، فإنه ينقضي بمضيّ الوقت. وقولها له: فإن عمر لا يجبرك على طلاقي، لأن الطلاق حقٌّ لها، وعمر لا يجبر على توفية حق لم يطلبه صاحبه، بل عفا عنه، ثم إن عمر رضي الله عنه أظهر بعد هذا تحريم المتعة وتوعد عليه.

الوجه الرابع: أن هذه [القصة](١) قضية عَين وحكاية حال، والحاكي لها لم يشهدها ليستوفي صفتَها، فيمكن أن تكون المرأة لما رغبت في الرجل وهو قد رغب فيها، وهي امرأة ثيب هي أولى بنفسها من وليّها؛ [كان](٢) بمنزلة خاطب قد رغبت المرأة فيه، فأمره عمر بإمساكها بنكاح جديد، وإن كان قد قال له: لا تطلّقها، فإن الفرقة في النكاح وإن كان فاسداً تسمّى طلاقاً، وإن كانت فسخاً، حتى [قد](٣) قال بعض العلماء: إنه طلاق واقع، وهذا كما روي عن فيروز الديلميّ أنه قال: أسلمت وعندي أختان، فأمرني النبيّ ﷺ أن أطلق إحداهما(٤)، ومعلوم أن هذا ليس هو الطلاق الذي ينقص به العدد.

[ويقوّي](٥) أن الإمساك كان بنكاح جديد لا بذلك النكاح أشياء:

---

(١) في (د) فقط.

(٢) في (أ)، (ز): [كانت].

(٣) في (د) فقط.

(٤) أخرجه أحمد ٤/ ٢٣٢، والترمذي (١١٢٩)، وابن ماجه (١٩٥١)، والدارقطني ٢/ ٢٧٤، والبيهقي ٧/ ١٨٤ وغيرهم. رواه أبو وهب الجيشاني عن الضحاك بن فيروز عن أبيه، وقال البخاري عن هذا الإسناد: لا يعرف سماع بعضهم من بعض، ومع ذلك صححه الدارقطني فيما نقله ابن حجر في تهذيب التهذيب ٢/ ٢٢٤، ولعله نظر إلى كون هذا المعنى ثابت في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾.

(٥) في (ب)، (ج)، (هـ)، (د): [ويقوي ذلك]، والمثبت من (أ)، (ز).

أحدها: أن في الحديث أنه لما جاءه الرسول من عند عمر قالت له المرأة: كيف موضعك من قومك؟ قال: ليس بموضعي بأس، قالت: إن أمير المؤمنين يقول لك: أتطلّق امرأتك؟ فقل: لا والله لا أطلقها. فاعتبرت المرأة كفاءته لعلمها بأنه قد يكون للأولياء بها تعلّق، فلو كان النكاح الأوّل صحيحاً لازماً لم يكن للأولياء الاعتراض بعد ذلك، وإنما يكون الاعتراض لهم إذا أرادت المرأة أن تتزوّج من غير كفء، أو وقع النكاح بلا رضاهم، فهذا دليل على أن النكاح لم يكن قد انعقد لازماً، إلا أن يقال: كان مقصودهم أنه إذا كان غير كفءٍ يبطل عمر رضي الله عنه النكاح؛ لأنه هو القائل: لأمنعنّ فروج ذوات الأحساب إلّا من الأكفاء[1].

وهو أشهر الروايتين عن الإمام أحمد.

فيقال: لم يكن الأولياء يمكنهم الطعن في كفاءته؛ لأن عمر رضي الله عنه قد كان ينكر عليهم تزويجها بغير كفؤ إن كان يرى ذلك؛ (ولأن النكاح يكون فاسداً، فلا يحصل التحليل، وإن لم يكن يرى ذلك فلا ينفعهم ذكره)[2]، فعلى التقديرين لا حاجة لهم بذكره إلا إذا كان العقد الأول غير لازم.

وثانيها: أن عمر رضي الله عنه قال له: لو طلّقتها لأوجعت رأسك بالسوط، ولو كان هذا النكاح صحيحاً يحلها للأول لم ينهه عمر عن طلاقها إذا رضوه، وهو يرى شغف الأول بها وصغوّ الأولياء إليه، فلمّا نهاه عن مفارقتها كان كالدليل على أنها لم تحلّ للأول إذا

---

(١) أخرجه الدارقطني ٣/٢٩٨.

(٢) العبارة في (ب)، (جـ)، (هـ): «وإن لم يكن يرى ذلك فلا ينفعهم ذكره، لأن النكاح يكون فاسداً فلا يحصل التحليل»، ففي العبارة تقديم وتأخير.

فارقها، وهم يريدون الاستحلال، وإنما درأ عمر العقوبة مع أنه قال: لا أوتى بمحلّل إلا رجمته، لأنه أعرابي جدير بأن لا يعلم حدود ما أنزل الله على رسوله.

وثالثها: أنهم لما قالوا له: طلّقها، قال: الأمر إليها، فدلّ على أن مقامه معها مشروط برضاها، وهذا إنما يكون قبل لزوم النكاح وصحّته.

ورابعها: أنه قد روى بعض المالكية أن عمر رضي الله عنه بعث إلى المرأة الواسطة بينهما التي تسمّى الدلالة، ونكل بها[1]، وهذا دليل على أنها فعلت ما لا يحل.

الوجه الخامس: أن الأثر ليس فيه عودها إلى المطلِّق، بل فيه النهي عن ذلك، وليس فيه دوام نية التحليل، بل فيه أنه صار نكاح رغبة بعد أن كان تحليلاً، فإن كان بنكاح مستأنف فلا كلام، وإن كان باستدامة النكاح الأوّل، فهذا مما قد يسوغ فيه الخلاف كما في النكاح بدون إذن المرأة، أو نكاح العبد بدون إذن سيّده، أو بيع الفضولي وشرائه، فإنه قد اختلف فيه هل هو مردود أو موقوف؟ وبعض الفقهاء يقول: إن الشرط الفاسد إذا حذف بعد العقد صحّ[2]، فيمكن أن يكون قول عمر رضي الله عنه مخرجاً على هذا، فإن الصحابة رضي الله عنهم قد اختلفوا فيه، ونية التحليل كاشتراطه، فيكون هذا الشرط الفاسد إن حذف صحّ العقد، وإلا فسد، وإذا حمل الحديث على هذا فهو محل اختلاف في مسألة أخرى، ولا يلزم من ذلك الخلاف في مسألة المحلل.

---

(١) سبق ص٤٠٨ أن هذا أيضاً في كتاب الأم للإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ.

(٢) أي صح العقد.

ولهذا لما أفتى أحمد في نكاح المحلل بأن يفرّق بينهما وإن حدثت له رغبة بعد ذلك كما دلّت عليه السنّة، وكما فعل عثمان وقاله ابن عمر، اعتُرض عليه بحديث عمر هذا، فأجاب بأنه غير مسند، فلا يعارض الآثار المسندة، وإنما اعتُرض عليه بذلك بناءً على أن الآثار قد اختلفت في نكاح المحلل هل له أن يمسكها به؟ ولم يقل أحد أنها اختلفت في صحة أصل النكاح ولا في جواز عودها إلى الأول بالتحليل، وإذا كانت هذه الحكاية بهذه المثابة من الإسناد والاحتمال؛ لم تعارض ما عُرف من كلام عمر ﷺ مما رواه عنه ابنه وممن سمعه يخطب على منبر المدينة.

وهذا الوجه أظهر الأُمور إن كان الأثر ثابتاً عن عمر، فإن مضمون القصة أنه تزوجها ليحلّها، ثم رغبت فيه ورغب فيها، فأمرهما عمر باستدامة النكاح، ونهاه عن طلاقها، ونهى عمر المطلّق الأول عن نكاحها، وأدّب المرأة التي سعت في التحليل.

وهذا كله صريح في أن عمر لم يرخص في عودها إلى الأول بمثل هذا النكاح، وإنما رخص في دوام النكاح إذا حصل رغبة، ومذهب عمر القول بوقف العقود كما ثبت عنه في امرأة المفقود[(١)] وغير ذلك، فهو يقول في مثل هذا النكاح: إن حدثت رغبة صار نكاحاً صحيحاً لازماً وإلا كان نكاحاً فاسداً، وأما أن ينقل عن عمر أنه صحّح نكاح المحلل مع قصده التحليل وفراقه لها وإباحتها للأول، فهذا كذب صريح على عمر، بل ما فعله عمر فيه عقوبة لمن يقصد التحليل، فإن المطلّق لو علم أن المحلل يمسكها لم يَسْعَ في تزويجها

(١) أخرجه عبد الرزاق ٧/ ٨٥، وسعيد بن منصور ٢/ ٤٤٩ (١٧٥٢)، والبيهقي ٧/ ٤٤٥.

به، والمحلِّل الذي لا غرض له فيها إذا علم أنهم يلزمونه بنكاحها لم يتزوّج، وكذلك المرأة التي تريد المطلق لو علمت أنها تصير زوجة المحلِّل لا يطلقها لم تتزوج به، فالذي فعله عمر مبالغة في المنع من قصد التحليل.

ومما يبين أن مثل ذلك قد يقع فيه التباس ما رواه سعيد في سننه:

حدثنا جرير عن مغيرة قال: قلت لإبراهيم: هل كان عمر بن الخطاب حلّل بين الرجل وامرأته؟ فقال: لا، إنما كانت لرجل امرأة ذات حسب ومال، فطلّقها زوجها تطليقة أو اثنتين، فبانت منه، ثم إن عمر تزوّجها فهُنِّئَ بها، وقالوا: لولا أنها امرأة ليس بها ولد، فقال عمر: وما بركتهن إلّا لأولادهن، فطلقها قبل أن [يتزوجها][1]، فتزوجها زوجها الأول[2].

قال مغيرة عن أبي معشر: كان زوجها الأول الحارث بن أبي ربيعة.

فهذا مغيرة قد بلغه إما عن أبي معشر أو عن غيره أن عمر حلَّل امرأة حتى أخبره إبراهيم أنه إنما كان نكاح رغبة، لا أنه تزوجها للتحليل، لكن لأنه طلقها عقب الدخول بها أو عقب العقد، توهّم من لم يعلم حقيقة الأمر أنه كان تحليلاً، فكذلك ذو الرقعتين لما بلغهم أنهم طلبوا منه أن يطلق، وبذلوا له المال على ذلك فامتنع، ظنّوا أنه كان محلّلاً، فإن وقوع الطلاق أشدّ إيهاماً للتحليل من مسألته، فإذا

---

(١) هكذا في النسخ الخطية، وفي سنن سعيد: [يدخل بها].

(٢) أخرجه سعيد بن منصور (٢٠٠٠).

كان توهّمه مع وقوع الطلاق باطلاً، كان توهّمه مع مسألة الطلاق أولى بذلك.

الوجه السادس: أنه لو ثبت عن عمر أنه صحح نكاح المحلل، فيجب أن يحمل هذا منه على أنه رجع عن ذلك؛ لأنه ثبت عنه من غير وجه التغليظ في التحليل والنهي عنه، وأنه خطب الناس على المنبر، وقال: لا أوتى بمحلّل ولا محلَّل له إلا رجمتهما، وكذلك ذكر ابنه أن التحليل سفاح، وأن عمر لو رأى أصحابه لنكلهم، وبيّن أن التحليل يكون باعتقاد التحليل وقصده كما يكون بشرطه، وقد كانوا في صدر خلافته يستحلون المتعة بناءً على ما تقدم من رسول الله ﷺ فيها من الرخصة، يفعل ذلك من لم يبلغه تحريمها بعد ذلك، فلعلّه في ذلك الوقت كان يقصد من يقصد التحليل، ثم بعد هذا بلغ عمر رضي الله عنه النهي عن التحليل، فخطب به وأعلن حكمه، كما خطب بالنهي عن المتعة وأعلن حكمها، ولا يمكن أن يكون رخص في التحليل بعد النهي؛ لأن النهي إنما يكون عن علم بسنّة رسول الله ﷺ، بخلاف ترك الإنكار، فإنه يكون عن الاستصحاب، وما نهى عنه رسول الله ﷺ ولعن فاعله، فإنه لا يمكن تغيير ذلك بعد موته، فثبت أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يختلفوا في ذلك.

المسلك الخامس

أن الله سبحانه وتعالى قال بعد قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وبعد ذكر الخلع: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ونكاح المحلل والمتعة ليس بنكاح عند الإطلاق، وليس المحلل والمستمتع بزوج، وذلك لأن النكاح في

اللغة: الجمع، والضمّ على أتمّ الوجوه، فإن كان اجتماعاً بالأبدان فهو الإيلاج الذي ليس بعده غاية في اجتماع البدنين، وإن كان اجتماعاً بالعقود فهو الجمع بينهما على وجه الدوام واللزوم، ولهذا يقال: استنكحه المذي: إذا لازمه وداومه.

يدلّ على ذلك أن ابن عباس سُئل عن المتعة وكان يبيحها[1]: أنكاح هي أم سفاح؟ فقال: ليست بنكاح ولا سفاح، ولكنها متعة[2].

فأخبر ﵁ أنها ليست بنكاح لمّا لم يكن مقصودها الدوام واللزوم، ولهذا لم يكن يثبت فيها شيء من أحكام النكاح المختصّة بالعقد من الطلاق والعدة والميراث، وإنما كان يثبت فيها أحكام الوطء، وكذلك قال غير ابن عباس مثل ابن مسعود وغيره من الصحابة والتابعين: نَسَخَ المتعةَ النكاحُ والطلاق والعدّةُ والميراث، فإذا كان المستمتع الذي له قصد في الاستمتاع بها إلى أجل ليس بناكح، حيث لم يقصد دوام الاستمتاع ولزومه، فالمحلل الذي لم يقصد شيئاً من ذلك أولى أن لا يكون نكاحاً. وقوله بعد هذا: أنكحت أو تزوجت، وهو يقصد أن يطلقها بعد ساعة أو ساعتين، وليس له فيها غرض أن تدوم معه ولا تبقى؛ كذب منه وخداع، وكذلك قول الولي له: زوجتُك أو أنكحتُك، وقد شارطه أن يطلقها إذا وطئها. وهذا هو المعنى الذي ذكره ابن عمر ﵄ حين سُئِل عن تحليل المرأة لزوجها؟ فقال: ذلك السفاح، لو أدرككم عمر لنكل بكم، وقال: لا يزالان زانيين وإن مكثا عشرين سنة، إذا علم الله

---

(١) قول ابن عباس بالإباحة أخرجه البخاري (٥١١٦)، والبيهقي ٧/ ٢٠٥.

(٢) أخرجه ابن عبد البرّ في التمهيد ١٠/ ١١٥.

أنهما أرادا أن يحلها له[1]، وهو معنى قول عمر: لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما[1].

ويبين هذا أن الزوج المُطلق في الخطاب إنما يعقل منه الرجل الذي يقصد مقامه ودوامه مع المرأة بحيث ترضى مصاهرته وتعتبر كفاءته ويطيب للمرأة ووليها أن يملكها، وهذا المحلل الذي جيء به للتحليل ليس بزوج، وإنما هو تيس استعير لضرابه، والله عزّ وجلّ قد علم من المرأة ووليها أنهم لا يرضونه زوجاً، فإذا أظهروا في العقد قولهم: زوّجناك وأنكحناك، وهم غير راضين بكونه زوجاً؛ كان هذا خداعاً واستهزاءً بآيات الله سبحانه.

يؤيد هذا أن الله سبحانه حرَّم هذه المطلقة حتى تنكح زوجاً غيره، والنكاح المفهوم في عرف أهل الخطاب إنما هو نكاح الرغبة، لا يعقلون عند الإطلاق إلّا هذا، ولو أن الرجل قال لابنه: اذهب فانكح، فصار محلّلاً؛ لعدَّه أهل العرف غير ممتثل لأمر أبيه، وإنما يسمى ما دون هذا نكاحاً بالتقييد، مثل أن يقال: نكاح المتعة ونكاح المحلّل، كما يقال: بيع الخمر وبيع الخنزير، وفرق بين ما يقتضيه مطلق اللفظ، وما يقتضيه مع التقييد، والله سبحانه قد قال: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ولم يرد به كل ما يسمى نكاحاً مع الإطلاق أو التقييد بإجماع الأُمّة، فإن ذلك يدخل فيه نكاح ذوات المحارم، فلا بدّ أن يراد به ما يفهم من لفظ النكاح عند الإطلاق في عرف المسلمين.

يقوّي هذا أن التحريم قبل هذا النكاح ثابت بلا ريب، ونكاح

---

(١) سبق تخريجه.

الرغبة رافع لهذا التحريم بالاتفاق، وأما نكاح المحلّل فلا نعلمه مراداً من هذا الخطاب، ولا هو مفهوم منه عند الإطلاق، فيبقى التحريم ثابتاً حتى يقوم الدليل على أنه نكاح مباح، ومعلوم أنه لا يمكن أحداً أن يذكر نصاً يحل مثل هذا النكاح، ولم يثبت دخوله في اسم النكاح المطلق، ولا يمكن حلّه بالقياس، فإنه لا يلزم من حلّ نكاح الرغبة حلّ نكاح المحلل على ما لا يخفى، فإن الراغب مريد للنكاح، فناسب أن يباح له ذلك، وأما المحلّل فليس له غرض في النكاح ولا إرادة له، فلا يلزم أن يباح له ما لا رغبة له فيه، إذ الإرادة مظنّة الحاجة، فلا يلزم من إباحة الشيء للمحتاج إليه أو لمن هو في مظنّة الحاجة إليه؛ إباحته لمن يعلم من نفسه أنه لا إرادة له ولا قصد له في ذلك، بل هو راغب عنه زاهد فيه، لولا تَطْلِيق ذلك المطلِّق الأول وإعادتها إليه لم يكن له غرض في أن ينكح، وحلّ المرأة للمطلق الأول ليس هو المقصود بالنكاح، حتى يقول: هذه حاجة للناكح، وإنما الحاجة هنا للمطلِّق، وذلك قد حرم عليه هذا.

ثم إن تلك الحاجة لا تحصل بالنكاح، وإنما تحصل برفعه بعد وقوعه، فلم يكن له غرض في النكاح ولا فيما هو من توابع النكاح، وإنما غرضه نكاح زائل، والنكاح ليس مما يقصد بعقده الانتفاع بإزالة الملك كعقد البيع، وإنما منفعته منوطة بوجوده، فإذا لم يقصد به إلا أن يزيله لمنفعة الأول فليس عاقداً لشيء من مقاصد النكاح، فلا يصح إلحاقه بمن يعقد النكاح لمقاصده أو بعضها.

يوضح ذلك أن ما هو محظور في الأصل لا يباح منه إلّا ما فيه منفعة كذبح الحيوان، فإنه قبل القتل محرم، وإنما أُبِيحَ قتله لمنفعة الأكل ونحوها، فإذا قتل لا للانتفاع به كان ذلك القتل محرماً،

وكذلك الأبضاع حرام قبل العقد، وإنما أُبيحت بعد العقد، وأبيح العقد عليها للانتفاع بمقاصد النكاح والنفع بها، فإذا عقد لغير شيء من مقاصد النكاح كان ذلك حراماً عبثاً، وإن كان قد قصد بهذا تحليلها لمن حرمت عليه فإن التحليل فرع لزوال النكاح، وزوال النكاح فرع لحصول النكاح، والنكاح فرع لإرادة مقاصده، فإذا جعل مقصده التحليل الذي هو فرع فرعه صار فرعُ فرعِ الفرعِ أصلاً، وصار هذا كرجل قال لامرأته: أنت عليّ كظهر أُمي حتى تُذْبَح هذه الشاة، أو آلى من امرأته حتى تُذْبَحَ هذه الشاة، فقام هو أو غيره فذبحها لغير الأكل، ولم يقصد بها التذكية المبيحة للّحم، وإنما قصد مجرد حلّ اليمين، فإن هذا الذبح لا يبيح اللحم؛ لأن الذبح إنما أباحه الشارع لمقصود حلّ اللحم، ثم قد يحصل في ضمن ذلك حلّ يمين وغيرها، فإذا فات ذلك المقصود لم يثبت الحلّ بحال، وإن قصد شيئاً آخر.

كذلك [هٰهنا][(١)] النكاح له مقصود، فإذا لم يقصد كان الفرج حراماً، وإن قُصِد باستحلال الفرج شيء آخر.

وقد سوّى سبحانه بين الفروج والذبائح في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [المائدة: ٥]، وكذلك سوَّت السنّة والإجماع القديم بينهما في تحريمهما من المجوس ونحوهم، وفي الاحتياط فيهما إذا اشتبه مباح أحدهما بمحظوره، أو اشتبه السبب المبيح بغيره أو اختلط، كما دلّ عليه حديث عدي بن حاتم[(٢)]

---

(١) في (د): [هذا] والمثبت من باقي النسخ، إلا أن في بعضها: [هنا] بدل [هٰهنا].

(٢) أخرجه البخاري (١٧٥)، ومسلم (١٩٢٩)، وأحمد ٤/ ٣٨٠، وأبو داود (٢٨٥٤)، والنسائي ٧/ ١٨٣.

وغيره، بل مسألة التحليل أقبح من هذا، فإن الذابح هنا يمكنه أن يقصد الذبح المشروع، ويحصل في ضمنه حل اليمين، وحيث لم يقصد التذكية المبيحة فلم يقصد بالذبح أن يزيل التذكية بعد هذا، والمحلّل لم يقصد شيئاً من مقاصد النكاح، بل قصد رفع النكاح وإزالته.

يقرّر هذا أن الله سبحانه أطلق النكاح في هذه الآية، وفسّره رسوله ﷺ المبين مراده بأنه النكاح التام الذي يحصل فيه مقصود النكاح، وهو الجماع المتضمّن ذَوْق العُسَيْلة، فعلم أنه لم يكتف بمجرد ما يسمى نكاحاً مع التقييد، وإنما أراد ما هو النكاح المعروف الذي يفهم عند الإطلاق، وذاك إنما هو نكاح الرغبة المتضمّن ذوق العسيلة، وهذا بيِّن إن شاء الله تعالى.

فإذا ثبت أن هذا ليس بنكاح، ثبت أنه حرام؛ لأن الفرج حرام إلا بنكاح أو ملك يمين، وثبت أنها لا تحل للمطلِّق إذ الله حرّمها عليه حتى تنكح زوجاً غيره.

المسلك السادس

أنه سبحانه قال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة]، يعني فإن طلقها هذا الزوج الثاني الذي نكحته، فلا جناح عليها وعلى المطلِّق الأول أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدود الله، وحرف (إن) في لسان العرب لِما يمكن وقوعه وعدم وقوعه، فأمّا ما يقع لازماً أو غالباً فيقولون فيه (إذا)، فإنهم يقولون: إذا احمرّ البسر فائتني، ولا يقولون: إن احمرّ؛ لأن احمراره واقع، فلما قال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ علم

أن ذلك النكاح المتقدم نكاح يقع فيه الطلاق تارة ولا يقع أخرى، ونكاح المحلل يقع فيه الطلاق لازماً أو غالباً، وإنما يقال في مثله: فإذا طلقها.

ولا يقال: فالآية عمّت كل نكاح، فلهذا قيل: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾؛ إذ من الناكحين من يطلّق ومنهم من لا يطلّق، وإن كان غالب المحلّلين يطلق.

لأنّا نقول: لو أراد سبحانه ذلك لقال: «فإن فارقها»؛ لأنه قد يموت عنها، وقد [يفارقها][1] بانفساخ النكاح بحدوث صهر أو رضاع أو لعان أو يفسخه لعسره أو غيرها فتحل، لكن هذه الأشياء ليست بيد الزوج، وإنما بيده الطلاق خاصّة، فهو الذي إذا قيل فيه: إن طلَّق حلّت للأول دلّ على أن النكاح نكاح رغبة قد يقع فيه الطلاق وقد لا يقع، لا نكاح دلسة يستلزم وقوع الطلاقَ إلا نادراً، ولو قيل: فإن فارقها دلّ ذلك على أن النكاح تقع فيه الفرقة تارة ولا تقع أخرى، ومعلوم أن نكاح الرغبة والدلسة بهذه المثابة، فيشبه والله أعلم أن يكون إنما عدل عن لفظ «فارق» إلى لفظ «طلّق» للإيذان بأنه نكاح قد يكون فيه الطلاق، لا نكاح معقود لوقوع الطلاق.

يؤيّد هذا أن لفظ الفراق أعمّ فائدة وبه جاء القرآن في مثل قوله سبحانه: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٢]، فلو لم يكن في لفظ الطلاق خصيصة لكان ذكره أولى، وما ذكرناه فائدة مناسبة يتبيّن بملاحظتها كمال موقع الخطاب.

---

(١) في (ب)، (ز): [يفارقه] وكتب في هامش (ب): لعله يفارقها، وفي (أ) بدون نقط، والمثبت من (ج، هـ).

يبيّن هذا أن الغاية المؤقتة بحرف «حتى»[(١)] تدخل في حكم المحدود المغيا، لا نعلم بين أهل اللغة خلافاً فيه، وإنما اختلف الناس في الغاية المؤقتة بحرف «إلى»[(٢)]، ولهذا قالوا في قولهم: أكلت السمكة حتى رأسها، وقدم الحاج حتى المشاة وغير ذلك: إن الغايات داخلة في حكم ما قبلها، فقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، يقتضي أنها لا تحل له حتى توجد الغاية التي هي نكاح زوج غيره، وأن هذه الغاية إذا وُجِدت انتهى ذلك التحريم الممدود إليها وانقضى، وهذا القدر وحده كافٍ في بيان حلّها للأول إذا فارقها الثاني بموت أو فسخ أو طلاق؛ لأنه إذا نكحها زوج غيره فقد زال التحريم الذي كان قد حدث بالطلقات الثلاث، وبقيت كسائر المحصنات فيها تحريم آخر من غير جهة الطلاق، فإذا زال هذا التحريم بالفرقة لم يبق فيها واحد من التحريمين، فتعود كما كانت، [أو][(٣)] أنه أُريد بنكاح زوج غيره مجموع مدّة النكاح بناء على أن النكاح اسم لمجموع ذلك، كما يقال: لا أكلّمك حتى تصلّي، فإن كان المراد هذا؛ كان التقدير أنها لا تحل له إلا بعد انقضاء نكاح زوج غيره؛ ومعناه كمعنى الأول، فلما قيل بعد هذا: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فلا بدّ أن يكون فيه فائدة جديدة غير بيان توقف الحل على الطلاق، وهو والله أعلم التنبيه

---

(١) انظر تفصيل معاني «حتى» في موسوعة الحروف إعداد د. إميل يعقوب.

(٢) انظر الفرق بين «إلى» و«حتى» في موسوعة الحروف د. إميل يعقوب، وانظر كلام ابن دقيق العيد عن معنى «إلى» في كتابه شرح العمدة ١٧٦/١ مع حاشية الصنعاني.

(٣) هكذا في النسخ الخطية عدا (أ)، فيحتمل أن تكون فيها: [إذ].

على أن ذلك الزوج موصوف بجواز التطليق وعدم جوازه، أعني وقوعه تارة وعدم وقوعه أخرى.

وإذا أردت وضوح ذلك فتأمّل قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، لما كان التطهير فعلاً مقصوداً جيء فيه بحرف التوقيت، ولما كان الطلاق هنا غير مقصود فيه جيء بحرف التعليق، فلو كان نكاح المحلل مما يدخل في قوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، لكان هو الغالب على نكاح المطلقات ثلاثاً، وكان الطلاق فيه مقصوداً، فكان بمنزلة تلك الآية، لكن لما لم يكن كذلك فرّق الله بينهما في تلك الآية، إلّا أنه لمّا توقف الحل على شرطين قال: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾، فبيَّن أن ذلك التحريم الثابت بفعل الله زال بوجود الطهر، ثم بقي نوع آخر أخفّ منه يمكن زواله بفعل الآدمي، بيّن حكمه بقوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾. وهنا لم يرد بقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠]، بيان توقف الحل على طلاقها؛ لأن ذلك معلوم قد بيَّنه بقوله في المحرمات: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٤]؛ ولأن الطلاق ليس هو الشرط، وإنما الشرط أي فرقة حصلت، ولأن الطلاق وحده لا يكفي في الحل حتى تنقضي عدة المطلق، وَعَلَّم الأُمَّة بأن المزوجة لا تحل أظهر من علمهم بأن المعتدّة لا تحل، فلو أُريد هذا المعنى لكان ذكره العدّة أوكد.

فظهر أنه لا بدّ من فائدة في ذكر هذا الشرط ثم في تخصيص الطلاق، ثم في ذكره بحرف «إن» وما ذاك والله أعلم إلّا لبيان أن النكاح المتقدم المشروط هو الذي يصحّ أن يقال فيه: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾، ونكاح المحلل ليس كذلك، والله أعلم.

قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، قال هذا بعد أن قال سبحانه: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، فأذن الله سبحانه في فديتها إن خيف أن لا يقيما حدود الله؛ لأن النكاح له حدود، وهو ما أوجب الله لكل من الزوجين على الآخر، فإذا خيف أن يكون في اجتماعهما تَعَدٍّ لحدود الله كان افتداؤها منه جائزاً، ثم ذكر الطلقة الثالثة، ثم ذكر أنها إذا نكحت زوجاً غيره، ثم طلّقها، فلها أن تراجع زوجها الأول إن ظنّا أن يقيما حدود الله، فإنما أباح معاودتها إليه إذا ظنّا إقامة حدود الله، كما أنه إنما أباح افتداءها منه إذا خافا أن لا يقيما حدود الله؛ لأن المشروط هناك الفداء، ويكفي في إباحة الفرقة خوف الذنب في المقام، والمشروط هنا النكاح، ولا بدّ في المجامعة من ظنّ الطاعة، وإنما شرط هذا الشرط هنا؛ لأنه قد أخبر عنهما أنهما كانا يخافان أن لا يقيما حدود الله، فلا بدّ مع ذلك من النظر إلى تلك الحال، هل تبدّلت أو هي باقية؟ بخلاف الزوج المبتدأ، فإنّ ظنّ إقامة حدود الله [موجودة][1]؛ لأنه لم يكن هناك حال تخالف هذا.

ونظير هذا قولُه سبحانه: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ لأن الطلاق غالباً إنما يكون عن شرّ، فإذا

---

(١) هكذا في النسخ الخطية، ومقتضى السياق: [موجود] لأنه يعود إلى الظن.

ارتجعها مريداً لشرٍّ بها لم يجز ذلك، بل يكون تسريحها هو الواجب، لكن قال هناك: ﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ فجعل الردّ إلى الزوج خاصّة؛ لأن الكلام في الرجعية، وقال هنا: ﴿أَن يَتَرَاجَعَآ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فجعل التراجع إلى الزوجين جميعاً؛ لأن الكلام في المطلقة ثلاثاً، وهي لا تحلّ بعد الزوج الثاني إلا بعقد جديد موقوف على رضاها، وكان في هذا دليل على أن هذه المرأة الواحدة اجتمع فيها طلقتان وفدية وطلقة ثالثة؛ كما قال ابن عباس وغيره.

فإذا تبيّن أن الله سبحانه إنما أباح النكاح الذي قد يُخافُ فيه من ضرر لمن ظنّ أنه يقيم حدود الله فيه، علم أن النكاح المباح هو النكاح الذي يحتاج فيه إلى إقامة حدود الله في المعاشرة، ونكاح المحلّل ليس هو من هذا، فإنه إذا كان من نيّته أن يُطلّقها عقب وطئها؛ فليس هناك عِشرة يحتاج معها إلى إقامة حدود الله، فلا يكون هذا الظنّ شرطاً فيه، وهو خلاف القرآن.

ويظهر ذلك بما لو أراد المطلق الأول أن يحلها للمطلق الثاني، فإن الله سبحانه إنما أباح لهما أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدود الله، ونكاح المحلل لا يحتاج صاحبه أن يظنّ ذلك.

فإن قال قائل: بل اشترط ذلك في نكاح المحلل.

قيل له: إذا قال لك المحلل: أنا من نيّتي أن أطأها الساعة وأطلقها عقب ذلك، وكذلك هي من نيّتها ذلك، فهل يباح لنا ذلك مع أنّا إن أقمنا لم نظن أن نقيم حدود الله، فإن قال: نعم، خالف كتاب الله، وإن قال: لا، بطل مذهبه وترك أصله.

يبيّن ذلك أن غالب المحلّلين أعني الرجل المحلل والمرأة لا

يظنّان أنهما يقيمان حدود الله، لأن كل واحد منهما لا رغبة له في صاحبه، وإنما تزوّجه ليفارقه، ومن كانت هذه نيّته كيف يظن أن تقيم حدود الله معه، لا سيما إذا تشارطا على ذلك، ولا يجوز أن يقال: المعتبر في نكاح المحلل أن يظن إقامة حدود الله في الساعة التي يعاشرها فيها فقط؛ لأنه من المعلوم أن حسن العشرة ساعة ويوماً لا يعدمه أحد من الناس في الأمر العام، فإن كان هذا هو المشروط، فهذا حاصل لكل أحد، فلا حاجة إلى اشتراطه، وهذا بيِّن إن شاء الله تعالى.

وقد روي عن مجاهد في قوله: ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، قال: إن علما أن نكاحهما على غير دُلْسَةٍ، وأراد بالدُّلْسَةِ التحليل.

ومعنى كلامه والله أعلم إن علم المطلِّق الأول والزوجة أن النكاح الثاني كان على غير دُلْسَةٍ، فحينئذ إذا تزوجها يكون بحيث يظنّ أن يقيم حدود الله من الطلاق الأول والنكاح الذي بعده، ثم الطلاق والنكاح أيضاً، أمّا إذا تزوجها نكاح دُلْسَةٍ وطلقها، ثم تراجعا؛ لم يكونا قد ظنّا أن يقيما حدود الله التي هي تحريمها أولاً، ثم حلّها للثاني، ثم حلّها للأول، فعلى هذا تكون الآية عامة في ظن صحة النكاح وظن حسن العشرة، وأحد الظنّين لأجل الماضي والحاضر، والآخر متعلق بالمستقبل.

ولهذا والله أعلم لم يجعل الظن علماً هنا، فلم يرفع الفعل حتى تكون «أن» الخفيفة من الثقيلة الدالّة على أن الظن يقين، بل نصب بأن الخفيفة ليعلم أنه على بابه؛ ولأن كون الزوج الثاني لم يكن محللاً قد لا يتيقن، وإنما يعلم بغالب الظن، وعلى هذا ففي الآية حجة ثانية من هذا الوجه.

المسلك الثامن

قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥۚ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًاۚ﴾ [البقرة: ٢٣١].

وقد روى ابن ماجه وابن بطة بإسناد جيد، عن أبي بردة، عن أبي موسى، عن النبيّ ﷺ قال: «مَا بَالُ أَقْوَام يَلْعَبُونَ بِحُدُودِ اللَّهِ وَيَسْتَهْزِئُونَ بِآيَاتِهِ، طَلَّقْتُكِ رَاجَعْتُكِ، طَلَّقْتُكِ رَاجَعْتُكِ»(١).

وفي لفظ [لابن بطّة](٢): «خَلَعْتُكِ رَاجَعْتُكِ».

وقد روي مرسلاً عن أبي بردة.

فوجه الدلالة أن الله سبحانه حرّم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارتها، بأن يطلّقها ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدَّة، ثم يرتجعها ثم يطلقها قبل جماع أو بعده، ويمهلها حتى تشارف انقضاء العدة، ثم يرتجعها ثم يطلّقها، فتصير العدة تسعة أشهر، هكذا فسّره عامة العلماء من الصحابة والتابعين، وجاء فيه حديث مسند.

ومعلوم أن هذا الفعل لو وقع اتّفاقاً من غير قصد منه بأن يرتجعها راغباً فيها، ثم يبدو له فيطلقها، ثم يبدو له فيرتجعها راغباً، ثم يبدو له فيطلقها، لم يحرم ذلك عليه، لكن لما فعله لا للرغبة، لكن لمقصود آخر، وهو أن يطلقها بعد ذلك ليطيل العدة عليها؛ حرم

(١) سبق تخريجه ص١٠٨.

(٢) في (د): [لابن ماجه] والمثبت من (أ)، (ب)، (جـ)، (هـ)، (ز)، وهو الصواب.

ذلك عليه، وتطويل العدة هنا لم يحرم؛ لأنه في نفسه ضرر، فإنه لو كان كذلك [الحرم][(١)] وإن لم يقصد الضرر كالطلاق في الحيض أو بعد الوطء قبل استبانة الحمل، وإنما حرم لأنه قصد الضرر، فالضرار هنا إنما حصل بأن قصد بالعقد فرقة توجب ضرراً لو حصل بغير قصد إليه لم يكن سببه حراماً، [كما[(٢)] أن المحلل قصد بالعقد فرقة توجب تحليلاً لو حصل بغير قصد لم يكن سببه حراماً، فإما أن يكون القصد لغير مقصود العقد محرماً للعقد أو لا يكون، فإن لم يكن محرِّماً للعقد، والفعل المقصود هنا وهو الطلاق الموجب للعدَّة ليس محرماً في نفسه، فيجب أن يكون صحيحاً على أصل من يعتبر ذلك، وهو خلاف القرآن، وإن كان محرِّماً للعقد فيجب أن يكون نكاح المحلل باطلاً، وذلك أن الطلاق المنضم إلى النكاح المتقدم يوجب العدَّة المحرمة لنكاحها، ويوجب حلها للزوج الأول، فلا فرق بين أن يقصد بالنكاح وجود تحريم شرع ضمناً أو وجود تحليل شرع ضمناً، [فإن ما شرعه][(٣)] الله من التحريم أو التحليل ضمناً وتبعاً لا أصلاً وقصداً متى أراده الإنسان أصلاً وقصداً، فقد ضادّ الله في حكمه.

يوضح ذلك أن الطلاق سبب لوجوب العدَّة، وإذا وقع كانت العدة عبادة لله تثاب المرأة عليها إذا قصدت ذلك، كما أن طلاق

---

(١) في (أ)، (جـ)، (هـ): [لم يحرم]، والمثبت من (ب)، (د)، (ز)، وقد كانت في (ز): [لم يحرم] ثم شطب [لم].

(٢) من هنا ساقط في (أ) في مصورتي، ويحتمل أنه بأصل المخطوط لأن الناسخ وضع فوقها حرف: [لا]، لكن الصفحات من حيث الترقيم ناقصة، فالأمر محتمل، والنقص بقدر صفحة.

(٣) في (د): [فإنه ما شرع] والمثبت من (ب)، (جـ)، (هـ)، (ز) وليس هذا الموضع في (أ).

الثاني سبب لحل المطلقة، والرجعة مقصودها المقام مع الزوجة لا فراقها، كما أن النكاح مقصوده ذلك، ولكن في العدة ضرر بالمرأة، يُحْتملُ من الشارع إيجاب ما يتضمّنه، ولا يُحتملُ من العبد قصد حصوله، وكذلك في طلاق الزوج الثاني حل لمحرَّم، وزوال ذلك التحريم يتضمّن زوال المصلحة الحاصلة في ذلك التحريم، فإنه لولا ما في تحريمها على المطلِّق من المصلحة لما شرعه الله، وزوال هذه المصلحة يُحتمل من الشارع إثبات ما يتضمنه، ولا يُحتملُ من العبد قصد حصوله، ولا فرق في الحقيقة بين قصد تحليل ما لم يشرع تحليله مقصوداً، وبين قصد تحريم ما لم يشرع تحريمه مقصوداً، والله أعلم.

وهذا الوجه قد تقدم التنبيه عليه في قاعدة الحيل، وإنما ذكرناه هنا لخصوصه في النكاح والرجعة.

المسلك التاسع

قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗاۚ﴾ [البقرة: ٢٣١] ومن آيات الله شرائع دينه [من][(١)] النكاح والطلاق والرجعة والخلع؛ لأنها الطرائق التي يحل بها الحرام من الفروج أو يحرم بها الحلال، وهي من دين الله الذي شرعه لعباده، وكل ما دلَّ على أحكام الله فهو من آياته، والعقود دلائل على الأحكام الحاصلة بها، [وذكره][(٢)] هذه الآية بعد أن أباح أشياء من هذه العقود وحرّم أشياء؛ دليل على أنها من الآيات، وإلا لم يكن ذكرها عقب ذلك مناسباً.

---

(١) في (د): [في].

(٢) في (ب)، (ج)، (هـ)، (ز): [وذكر].

وعن أبي بردة، عن أبي موسى، عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «ما بَالُ أَقْوَامٍ يَلْعَبُونَ بِحُدُودِ اللَّهِ وَيَسْتَهْزِئُونَ بِآيَاتِهِ: طَلَّقْتُكِ رَاجَعْتُكِ، طَلَّقْتُكِ رَاجَعْتُكِ» رواه ابن ماجه وابن بطة، وفي لفظٍ له: «خَلَعْتُكِ رَاجَعْتُكِ، طَلَّقْتُكِ رَاجَعْتُكِ»[(١)].

وهذا دليل بيِّن على أنها من آيات الله، وإذا كانت من آياته فاتّخاذها هزواً فِعْلُها مع عدم اعتقاد حقائقها التي شرعت هذه الأسباب لها، كما أن استهزاء المنافقين أنهم ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَـٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾﴾ [البقرة: ١٤]، فيأتون بكلمة الإيمان غير معتقدين حقيقتها، بل مظهرين خلاف ما يبطنون، فكل من أتى بالرجعة غير قاصد بها مقصود النكاح، بل الضرار أو نحوه، أو أتى يالنكاح غير قاصد به مقصود النكاح، بل التحليل ونحوه، فقد اتّخذ آيات الله هزواً، حيث تكلم بكلمة العقد، وهو غير معتقد للحقيقة التي توجبها هذه الكلمة][(٢)] من مقصود النكاح، كالمنافق في أصل الدّين سواء، فذاك نفاق في أصل الدّين، وهذا نفاق في شرائعه، فإن قول الإنسان: آمنّا، كقوله: تزوّجت، هو إخبار عمّا في باطنه من الاعتقاد المتضمّن للتصديق والإرادة من وجه، وهو إنشاء لعقد الإيمان وعقد النكاح من حيث هو يبتدئ الدخول في ذلك من وجه، فإذا لم يكن صادقاً في الإخبار عما في باطنه من الاعتقاد؛ إذ لا تصديق معه ولا إرادة له، ولا هو داخل في حقيقة الإيمان والنكاح، بل إنما تكلّم بكلمة ذلك لحصول بعض الأحكام التي هي من توابع ذلك، فليس هو صادقاً في هذه الكلمة،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) هنا نهاية النقص في (أ) الذي أشرت إليه ص٤٣١.

لا من حيث هي إنشاء ولا من حيث هي إخبار، [وذكره][1] هذه الآية بعد قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ۚ﴾ [البقرة: ٢٣١] دليل على أن إمساكهن ضراراً من اتّخاذ آيات الله هزواً، وما ذاك إلّا لأن الممسك تكلم بالرجعة وهو غير معتقد لمقصود الرجعة، بل ليطلقها بعد ذلك، والنكاح ليس المقصود بعقده أن يزال، وكذلك المحلل غير معتقد لمقصود النكاح، بل إنما نكح ليطلق، والطلاق ليس هو المقصود بالنكاح، ولا من المقصود به.

وإذا ثبت أن التحليل من اتّخاذ آيات الله هزواً ثبت أنه حرام، ثم يلزم من تحريمه فساده بإبطال مقصود المحلل من ثبوت نكاحه ثم نكاح المطلق، وهذا الوجه قد تقدم ذكره بطريق العموم في القاعدة الأولى في الاستدلال بآيات الاستهزاء، وفي تقرير أن [المقاصد][2] في العقود معتبرة، وإنما ذُكر هنا لأن الكتاب والسنة دلّا على النهي عن الاستهزاء في النكاح بخصوصه، فلذلك ذكر في الأدلّة العامة والخاصة، ثم لمّا دلت هذه الآية على إبطال الاستهزاء بآيات الله، وكان ذلك يدخل في الهازل والمحلل أبطل على كلٍّ منهما مقصوده، ومقصود الهازل أن لا ينعقد النكاح، فصحّح عقده، ومقصود المحلل هو التحليل فلا يحصل، والله أعلم.

المسلك العاشر

أنه قصد بالعقد غير ما شرع له العقد، فيجب أن لا يصح؛ وذلك لأن الله سبحانه شرع العقود أسباباً إلى حصول أحكام مقصودة،

(١) في (د): [وذكره في]، وفي (أ)، (ج)، (هـ)، (ز): [وذكر] والمثبت من (ب).
(٢) في (أ)، (ب)، (ز): [القصود]، وفي (هـ)، (ج): [المقصود]، والمثبت من (د).

فشرع البيع سبباً لملك الأموال بطريق المعاوضة، والهبة سبباً لملك المال تبرّعاً، والنكاح سبباً لملك البضع، والخلع سبباً لحصول البينونة، فحقيقة البيع والهبة ومقصودهما المقوِّم لهما الذي لا قوام لهما بدونه؛ انتقال الملك من مالك إلى مالك على وجهٍ مخصوص، وملك المال هو القدرة على التصرّف فيه بجميع الطرق المشروعة، وحقيقة النكاح ومقصوده حصول السكن والازدواج بين الزوجين لمنفعة المتعة وتوابعها ونحو ذلك، وحقيقة الخلع ومقصوده حصول البينونة بين الزوجين وأن تملك المرأة نفسها، فإذا تكلّم بالكلمات التي هي صورة هذه العقود غير معتقد لمقاصدها وحقائقها بحيث يعلم من نفسه أنه إذا ثبت حقيقة العقد لم يرض بذلك؛ لم يصح العقد لوجهين:

أحدهما: أن الله سبحانه اعتبر الرّضا في البيع، فهو في النكاح أعظم اعتباراً، والرّضا بالشيء إرادة له ورغبة فيه، فمن لم يكن مريداً ولا راغباً في مقصود العقد لم يكن راضياً به، فلا عقد له.

الثاني: أن عقد المكره لا يصح مع أنه قد تكلّم بالعقد، وما ذاك إلّا لأنه قصد بلفظ العقد دفع الضرر عن نفسه لا موجب ذلك اللفظ، كما قصد الناطق بكلمة الكفر مكرهاً دفع العذاب عن نفسه لا حقيقة الكفر، وكذلك المخادع مثل المحلل ونحوه، قصد بلفظ العقد رفع التحريم بأن يطلقها، لا موجب ذلك اللفظ، فهو كنطق المنافق بكلمة الإيمان كما أن الأول كنطق المكره بها، فكلاهما لم يثبت في حقّه حكم هذا القول؛ لأنه قصد به غير موجبه، بل إما بعض توابع موجبه أو غير ذلك، لكن المكره معذور، لأنه محمول عليه بسبب من خارج، والمخادع غير معذور، إذ هو محمول عليه بسبب من نفسه.

ونكتة هذا أن القصود والنيّات معتبرة في العقود كاعتبارها في العبادات، فإن الأعمال بالنيات، فكل من قصد بالعقد غير المقصود الذي شرع له ذلك العقد، بل قصد به شيئاً آخر، أراد أن يتوسل بالعقد إليه، فهو مخادع بمنزلة المرائي الذي يقصد بالعبادات عصمة دمه ومالِهِ، لا حقيقة العبادة، وإن كان هذا مقصوداً تابعاً، لكنه ليس هو المقصود الأصلي، وقد تقدم تقرير هذا الوجه في الأدلّة العامة، لكن ما كان من تلك الأدلّة لا يمسّ بخصوصه مسألة التحليل لم نذكره، وما دلّ عليها خصوصاً كما دلّ على قاعدة الحيل عموماً ذكرناه؛ لأن تلقي الحكم من دليل يقتضيه بعينه أقوى من تلقيه من دليل عام.

المسلك الحادي عشر

أن الله سبحانه حرم المطلَّقة ثلاثاً حتى تنكح زوجاً غيره، ومعلوم أن الله سبحانه إنما حرم ذلك لاشتمال هذا التحريم على مصلحة لعبادِهِ وحصول مفسدة في حلّها له بدون الزوج الثاني أو ابتلاء وامتحاناً لهم؛ ليميز من يطيعه ممن يعصيه، وقد قيل: كان الطلاق في الجاهلية من غير عدد، كلما شاء الرجل طلّق المرأة ثم راجعها، فقصر الله الأزواج على ثلاث تطليقات، ليكفّ الناس عن الطلاق إلّا عند الضرورة، فإذا علم الرجل أن المرأة تحرم عليه بالطلاق كفّ عن ذلك إلّا إذا كان زاهداً في المرأة، فإذا كان هذا التحريم يزول بأن يرغب إلى بعض الأراذل في أن يطأ المرأة، ويُعْطى شيئاً على ذلك، كان زوال هذا التحريم من أيسر الأشياء، فما أكثر من يريد أن يطأ ويبذل! فكيف إذا أُعْطِيَ على ذلك جُعْلاً، ولهذا قال ﷺ: «لا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبَتِ اليَهُودُ، فَتَسْتَحِلُّونَ مَحَارِمَ اللَّهِ بِأَدْنَى

الحِيَلِ»[1]، فإن أدنى حيلة من الحيل يمكن استحلال الحرام بها، وإذا كان التحريم المتضمّن لجلب مصالح خلقه ودفع المفاسد عنهم يزول بأدنى سعي غير مقصود، لم يكن فيه كبير فائدة ولا مصلحة، وكان إلى اللّعب أقرب منه إلى الجدّ كما تقدم تقرير ذلك في الأدلّة العامّة.

فإذا قيل: إن هذا حلال كان حقيقته أن المرأة تحرم على زوجها حتى ينزو عليها فحل من الفحول وإن لم يكن له رغبة في نكاحها، بل يُعْطَى على ذلك جُعْلاً، لكن لا بدّ من أن يظهر صورة العقد والتزام المهر، والأعمال بالنيّات، فيكون قائل هذا قد ادّعى أن الله حرم المطلقة ثلاثاً حتى توطأ وطءً شبيهاً بالزّنا، بل هو زنا، فإن هذا معناه معنى الزنا، إذ الزاني هو من يريد وطء المرأة بدون النكاح الذي هو النكاح، ولهذا قال ابن عمر رضي الله عنهما وقد سُئِل عن التحليل: هو السفاح، لو أدرككم عمر لنكلكم[2]، وفي رواية عنه: كنّا نعدّه على عهد رسول الله ﷺ سفاحاً[2].

وقال عمر رضي الله عنه: لا أوتى بمحلّل ولا محلَّل له إلا رجمتهما[2]، وشبههُ النبيّ ﷺ بالتيس المستعار[3]؛ إذ المقصود وطؤه لا ملكه، كذلك هذا المحلل إنما يقصد منه الوطء المجرّد، لا أحكام العقد الذي هو الملك.

ولما رأى كثير من أهل الكتاب أن بعض المسلمين يقول: إن المطلّقة تحرم حتى توطأ على هذا الوجه، وقد رأى أن معنى هذا معنى الزنا، وحَسِبَ أن هذا من الدين المأخوذ عن رسول الله ﷺ أو

---

(١) سبق تخريجه ص٥٣.

(٢) سبق تخريجه هذه الآثار.

(٣) سبق تخريجه ص٣٢٠.

تجاهل بإظهار ذلك؛ أخذ يعير المسلمين بهذا، ويقول: إن دينهم أن المطلقة تحرم حتى تزني، فإذا زنت حلَّت.

ذكر ذلك أبو يعقوب الجوزجاني[1] وبعض المالكية وغيرهم، حتى اعتمد بعض أعداء الله النصارى فيما يهجُنَّ به شرائع الإسلام على مسألة التحليل، وأخذ ينفر أهل دينه عن الإسلام بالتشنيع بها، ولم يعلم عدوّ الله أن هذا لا أصل له في الدين، ولا هو مأخوذ عن السابقين ولا عن التابعين لهم بإحسان، بل قد حرّمه الله ورسوله.

قال أبو يعقوب الجوزجاني: وأقول: إن الإسلام دين الله الذي اختاره واصطفاه وطهّره، وهو حقيق بالتوقير والصيانة [مما لعله يُشينه][2] وأن ينزه عما أصبح أفناء الملل من أهل الذمّة يعيّرون به المسلمين، على ما تقدم من النهي عن رسول الله ﷺ.

وبالجملة فهذا بيِّن لمن تأمّل وأنصف، فإن دين الله أزكى وأطهر من أن يحرِّم فرجاً من الفروج، حتى يستعار له تيس من التيوس لا يرغب في نكاحه ولا في مصاهرته ولا يراد بقاؤه مع المرأة أصلاً، فينزو عليها، وتحل بذلك، فإن هذا بالسفاح أشبه منه بالنكاح، بل هو سفاح وزنا كما سمّاه أصحاب رسول الله ﷺ، فكيف يكون الحرام محلِّلاً؟ أم كيف يكون الخبيث مطيِّباً؟ أم كيف يكون النجس مطهِّراً؟ وغير خافٍ على من شرح الله صدره للإسلام، ونوّر قلبه بالإيمان أن هذا من أقبح القبائح التي لا تأتي بها سياسة عاقل، فضلاً عن شرائع

---

(١) انظر ص١١.

(٢) في (د): [مما لعله يشيبه]، وفي طبعة الفتاوى الكبرى: [من علة تشينه]، والمثبت من (أ)، (ب)، (ج)، (هـ)، (ز).

الأنبياء، لا سيما أفضل الشرائع وأشرف المناهج، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يشرع مثل هذا، ولما رأت القلوب السليمة والفطر المستقيمة أن حقيقة هذا حقيقة السفاح لا النكاح؛ لم تُلْقِ له بالاً، فصار يتولّد من فعل هذا من المفاسد أضعاف مفاسد المتعة، وهذا هو:

المسلك الثاني عشر

وهو أن جواز التحليل قد أفضى إلى مفاسد كثيرة وصار مظنّة لها ولما هو [أكثر](١) منها.

منها: أن بعض التيوس المستعارة صار يحلّل الأم وابنتها على ما أخبرني به من صدَّقته؛ لأنه قد نصب نفسه لهذا السفاح، فلا يميز مَنِ المنكوحة؟ ولا له غرض في المصاهرة حتى يجتنب ما حرمته.

ومنها: أنه يجمع ماءه في رحم أكثر من أربع نسوة، بل أكثر من عشر، وهو مما أجمع الصحابة على تحريمه كما رواه عبيدة السلماني وغيره، وأجمع المسلمون على أنه لا يجوز إذا كان الطلاق رجعياً.

ومنها: أنه كثيراً ما يتواطأ هو والمرأة على أن لا يطأها، إذ ليس له رغبة في ذلك، والمرأة لا تعده زوجاً فتستنكف أو تستحيي أو تهاب أن تمكّنه من نفسها لاستشعارها أنه لم يُتخذ زوجاً.

ومنها: أنه غالباً، لا يكون كفؤاً للمرأة، ونكاح المرأة من غير كفءٍ مكروه أو مشروط فيه رضا الأولياء أو باطل، وغالباً لا يراعى فيه شيء من ذلك.

---

(١) في (د): [أكبر].

ومنها: أن المطلقين لما ألقي إليهم خفّة مؤونة الطلاق المحرم إذا كان التحريم يزول بتيس يُعطى ثلاثة دراهم أو أقلّ أو أكثر، حتى لقد بلغني ممن صدقته أن بعض التيوس طلب أكثر مما بذل له، فقالت له المرأة: وأي شيء تريد؟ فعلت، [وأخذت][1]؛ تسامح[2] الناس في ذلك، حتى ربما كتم الزوج الطلاق وحلّلها بدون إذن الولي لعلمه بأن الولي لا يزوجها من ذلك الرجل، ونكاح المرأة من غير كفءٍ بدون إذن الولي مِن أبطل النكاح وأعظمه مراغمةً للشريعة.

ومما آل به استخفاف شأن التحليل أن الأمر أفضى إلى أن صار كثير من الناس يحسب أن مجرد وطء الذكر مبيح، حتى اعتقدوا [أنها][3] إذا ولدت ذكراً حلّت له، واعتقد بعضهم أنه إذا وطئها بقدمه حلت، واعتقد بعضهم أنه إذا وطيء فوق سقف هي تحته حلت، واعتقد بعضهم أنه إذا صبّ دهناً فوق رأسها حلت، كأنهم شبّهوه بصب المني.

حدثني بهذه الأشياء من له خبرة بهذه الأشياء من النساء اللواتي تفضي النساء إليهن بأسرارهن، وحلّه بالأول مستقر في نفوس كثير من الجهال حتى بلغني أن الشيخ أبا حكيم النهرواني صاحب أبي الخطاب حضر حلقته شيخ نبيل الصورة، فأكرمه، وسُئل الشيخ أبو حكيم عن المطلقة ثلاثاً إذا ولدت ولداً ذكراً هل تحل؟ فقال: لا، فقال له الشيخ: أنا أفتي أنها تحل من البصرة إلى هنا، فقال له الشيخ أبو حكيم: ما زلت تفتي بغير دين الإسلام أو كما قال.

---

(١) في (أ)، (ز): [تأخذ].

(٢) هذا جواب قوله: لما ألقي إليهم خفة...

(٣) في (أ)، (ب)، (ج)، (هـ)، (ز): [أنه] والمثبت من (د).

فانظر إلى هذه الفضائح التي فيها انهدام شريعة الإسلام عند كثير من العامة، أصلها ـ والله أعلم ـ ما أُلقي إليهم ابتداءً من أن المطلقة ثلاثاً تحل بنكاح خارج عن النكاح المعروف، وإلّا فلو أن المطلقة لا تنكح إلا كما تنكح المرأة ابتداءً لم [يشتبه][1] النكاح الذي هو النكاح بشيء من هذه القبائح كاشتباه التحليل به.

ومن مفاسده أن المرأة المطلقة إذا لم تنكح التيس نكاح رغبة لم يكن لها غرض في الولادة منه، ولا أن يبقى فيما بينهما علاقة، فربما قتلت الولد، بل لعلّ هذا وقع كثيراً أو دائماً، وكثير منهن تستطيل العدة فإما أن تكتم أو تكذب، وما ذاك إلا لأنه يتوالى عليها عدّتان ليس بينهما ما تعدّه نكاحاً، وهي شديدة الرغبة في العود إلى الأول، ولو أنه ألقي إليها اليأس من العود إلى الأول إلّا بعد نكاح تامّ كالنكاح المبتدأ لم يكن شيء من هذا.

ومن ذاك على ما بلغني أن رجلاً ترك من حَلَّلَ [امرأةً][2] في بيته، فلما خرج دعته نفسه إلى أن راود المرأة عن نفسها، وقال: إن الحلّ لا يتم إلّا برجلين، وما ذاك إلّا لأنه لما رأى غيره قد أتى بالسفاح دعته نفسه إلى التشبّه به؛ إذ النفوس مجبولة على التشبّه، ولو أن ذلك الرجل أحصن فرج المرأة ونكحها نكاح المسلمين لم يحدث هذا نفسَه بالتشبّه به في تلك المرأة.

ومن ذلك أن تجويز التحليل قد أفضى إلى ما هو غالب في التحليل المظهر بين الزوجين أو لازم له من الأمور المحرّمة، وهو أن

---

(١) في (أ)، (ج)، (هـ): [يشبه]، والمثبت من (ب)، (د)، (ز).

(٢) في (ب)، (ج)، (هـ): [امرأته]، والمثبت من (أ)، (د)، (ز).

المرأة المعتدَّة لا يحل لأحد أن يصرح بخطبتها في عدتها إلّا أن يكون ممن يجوز له نكاحها في العدة؛ كما دلّ عليه الكتاب وأجمعت عليه الأُمّة، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، وقد قال قبل هذا: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ﴾ [البقرة: ٢٣٥]. وأما التعريض فيجوز في حق من لا يمكن عودها إلى زوجها مثل المتوفى عنها زوجها، ومثل المطلقة ثلاثاً عند الجمهور، فأمّا المرأة المزوجة فلا يجوز أن تخطب تصريحاً ولا تعريضاً، بل ذلك تخبيبٌ للمرأة على زوجها، وهو من أقبح المعاصي، والمطلقة ثلاثاً أحرم على المطلق من المزوجة، فلا يجوز له أن يصرح بخطبتها ولا يعرض، لا في العدة ولا بعد العدَّة، ثم إذا تزوّجها رجل لم يجز له أن يصرح بخطبتها ولا يعرض حتى يطلقها، ثم إذا طلقها لم يجز التصريح بخطبتها حتى تنقضي العدة، وإنما يجوز التعريض إذا كان الطلاق ثلاثاً عند الجمهور، فإن كان الطلاق بائناً ففيه خلاف مشهور، وإن كان رجعياً لم يجز وفاقاً. وقد أفضى تجويز التحليل إلى أن يطلق الرجل المرأة ثلاثاً، فيواعدها في عدّتها على أن يتزوجها بعد التحليل، ويسعى هو في هذا التحليل، وربما أعطاها ما تعطيه للمحلل، وأنفق عليها مدة العدّتين إنفاقه على زوجته، فيا سبحان الله أين مواعدتها على أن يتزوجها وهي في العدَّة من غيره، وقد حرمه الله من مواعدتها على أن يتزوجها قبل العدة بدرجتين، وليس يخفى على اللبيب أن هذا ركوب للمحرم مكرراً مغلظاً.

ومن شرح الله صدره للإسلام علم أن الفعل إذا كان مظنّة لبعض

هذه المفاسد حسم الشارع الحكيم مادته بتحريمه جميعه، ألا ترى أن النبيّ ﷺ لما استأذنه وفد عبد القيس في الانتباذ في وعاء صغير، قال: «لَوْ رخَّصْتُ لَكُمْ في هَذِهِ لَجَعَلْتُمُوهَا مِثْلَ هَذِهِ، ثُمَّ يَشْرَبُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَضْرِبَ ابْنَ عَمِّهِ بالسَّيْفِ»[1]، أو كما قال ﷺ وفي القوم رجل قد أصابه ذلك، قال: فسترت رجلي حياء من النبيّ ﷺ، فحرم الله ورسوله قليل الخمر وكثيرها وحكم بنجاستها، ونهى عن الخليطين وعن شرب النبيذ بعد ثلاث وعن الأوعية المقوية، كل ذلك حسماً للمادة، وإن كان الفساد التامّ هو بشرب المسكر؛ لأن القليل من ذلك يقتضي الكثير طبعاً، فكذلك أصل التحليل لما كان مفضياً إلى هذه المفاسد كثيراً أو غالباً؛ كان الذي يقتضيه القياس تحريمه، وقد تقدم في مسلك الذرائع شواهد كثيرة لهذا الأصل.

واعلم أنه ليس في المتعة شر إلّا وفي التحليل ما هو شرٌّ منه بكثير، فإن المستمتع راغب إلى وقت فيعطي الرغبة حقّها، بخلاف المحلّل، فإنه تيس مستعار، فمن العجب أن يشنع على بعض أهل الأهواء بنكاح المتعة، ولهم في استحلاله سلف، ومعهم فيه أثر وحظّ من قياس، وإن كان مدفوعاً بما قد نسخه، ثم يرخص في التحليل الذي لعن الشارع فاعله، ولم يبحه في وقت من الأوقات، واتفق سلف الأُمّة على لعن فاعله، وليس فيه حظ من قياس، بل القياس الجليّ يقتضي تحريمه، ويعتصم من يفرق بينهما بمقارنة الشرط العقد وتقدّمه عليه، أو يكون هذا شرطاً وذاك توقيتاً، وهو فرق بين ما جمع الله بينه، وليس له أصل في كتاب ولا سنّة، ولا يُعْرَفُ مأثوراً،

---

(١) حديث وفد عبد القيس أخرجه مسلم (١٨) (١٩٩٦)، وأحمد ٣/ ٢٣ وغيرهما، لكن لم أجد هذا اللفظ الذي ذكره شيخ الإسلام.

عن أحد من السلف، بل الأصول من الكتاب والسنّة وما هو المأثور عن سلف الأمة يدلّ على أن الشروط معتبرة إما صحة ووفاء، وإما فساداً وإلغاءً، سواء قارنت العقد أو تقدمت عليه، ولولا أن هذا ليس موضع استقصاء ذلك لبسطنا القول فيه[1]، [فإنا][2] قد قررنا أن مجرد النية تحليل، فالشرط المتقدم بطريق الأولى، ولكن ننبّه على بعض أدلة ذلك، لكي يدخل فيه إذا [تواطآ][3] على التحليل ثم تزوجها غير ناوٍ للتحليل من غير إظهار ذلك:

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وقال: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴿٨﴾﴾ [المؤمنون]، وقال: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١]، وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٤]، ولم يفرّق سبحانه بين عقد وعقد وعهد وعهد، ومن شارط غيره في بيع أو نكاح على صفات اتّفقا عليها، ثم تعاقدا بناءً عليها، فهي من عقودهم وعهودهم لا يعقلون ولا يفهمون إلا ذلك، والقرآن نزل بلغة العرب.

وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ [الفتح: ١٠]، وقال: ﴿وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: ٩١]، يعني العهود، ومن نكث الشرط المتقدم فهو ناكث كمن نكث المقارن، لا تفرق العرب بينهما في ذلك، وكذلك قال ﷺ: «المُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطاً أَحَلَّ حَرَاماً أَوْ حَرَّمَ حَلالاً».

---

(١) انظر القاعدة الرابعة في القواعد النورانية الفقهية ص٣٠٢ بتحقيقي، ومجموع الفتاوى ٢٩/٣٥٣، وإعلام الموقعين ٣/١٤٥.
(٢) في (د): [فإنما]، والمثبت من باقي النسخ.
(٣) في (أ)، (ز): [تواطؤوا]، والمثبت من باقي النسخ.

رواه أبو داود وغيره[1].

والمسلمون يفهمون أن ما تقدم العقد شرط كما قارنه، حتى إنهم وقت الخصام يقول أحدهما لصاحبه: ألم يكن الشرط بيننا كذا؟ ألم أشارطك على كذا، والأصل عدم نقل اللغة وتغييرها.

وفي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبيّ ﷺ أنه قال: «يُنْصَبُ لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ القِيَامَةِ عِنْدَ إسْتِهِ بِقَدَرِ غَدْرَتِهِ، فَيُقَالُ: هَذِهِ غَدْرَةُ فُلانٍ»[2].

ومن شارط غيره على شيء على أن يتعاقدا عليه، وتعاقدا ثم لم يفِ له بشرطه فقد غدر به، هذا هو الذي يعقله الناس ويفهمونه، ولا يُعرف التفريق بينهما في معاني الكلام عن أحد من أهل اللغة، ولا في الحكم عمّن قوله حجّة ملزمة.

وفي الصحيحين عن المسور بن مخرمة أن النبيّ ﷺ لما خطب في شأن بنت أبي جهل، لما أراد عليّ رضي الله عنه أن يتزوّجها، قال: فذكر صهراً له من بني أبي العاص، قال: «حَدَّثَنِي فَصَدَقَنِي، وَوَعَدَنِي فَوَفَى لِي»[3].

ومعلوم أنه إنما قال هذا مدحاً لمن فعله، وذمّاً لمن تركه، وإلّا لم يكن حجّة لما [قرنه][4] به، والوعد في العقود إنما يتقدمها لا

---

(١) سبق تخريجه ص١١٦.

(٢) سبق تخريجه ص٢٤٥.

(٣) أخرجه البخاري (٩٢٦)، ومسلم (٢٤٤٩)، وأحمد ٣٢٦/٤، وأبو داود (٢٠٦٩)، وابن ماجه (١٩٩٩).

(٤) في (أ)، (ز): [قربه]، والمثبت من باقي النسخ.

يقارنها، فعلم أن من وفى به كان ممدوحاً، ومن لم يَفِ به كان مذموماً معيباً، وهذا شأن الواجب.

وفي حديث السيرة المشهور أن الأنصار لما بايعوا النبيّ ﷺ ليلة العقبة، قالوا: يا رسول الله اشترط لربّك واشترط لنفسك واشترط لأصحابك، فقال: «أَشْتَرِطُ لِرَبِّي أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً، وَأَشْتَرِطُ لِنَفْسِي أنْ تَمْنَعُوني مِمَّا تَمْنَعُونَ مِنْهُ أُزُرَكُمْ، وَأَشْتَرِطُ لأَصْحَابِي أنْ تُوَاسُوهُمْ»، فقالوا: إذا فعلنا ذلك فما لنا؟ قال: «الجَنَّة»، قالوا: امدد يدك فوالله لا نقيلك ولا نستقيلك، فبايعوه[1].

أفلا ترى كيف تقدم الشرط العقد؟ ولم يحتج حين المبايعة أن يتكلم بالشروط المتقدمة، ولو كانوا قد تكلّموا بها فإنهم سمّوا ما قبل العقد اشتراطاً، فيدخل في مسمى الشرط الذي دلّ الكتاب والسنَّة على وجوب الوفاء به، وهكذا المحلل يقال له: شرطنا عليك أنك إذا وطئتها فطلّقها، ويعقد العقد بعد ذلك.

وأيضاً لو وصف المبيع أو الثمن المعين بصفات عند التساوم، ثم بعد ذلك بزمان تعاقدا، كان العقد مبنياً على ما تقدم بينهما من الصفة، حتى إذا ظهر المبيع ناقصاً عن تلك الصفة كان له الفسخ، ولولا أن الصفة المتقدمة كالمقارنة لما وجب ذلك، وكذلك لو رآه ثم تعاقدا بعد ذلك بزمن لا يتغير في مثله غالباً، ولولا أن الرؤية المتقدمة كالمقارنة لما لزم البيع، وبعض الناس يخالف في الصفة المتقدمة، وأما الرؤية المتقدمة فلا أعلم فيها مخالفاً، ولا فرق بين

---

(١) أخرجه أحمد ٣/ ٤٦٠، والبيهقي ٢/ ٤٤٤، والطبراني في الكبير ١٩/رقم (١٧٤).

الموضعين، بل الواصف إلى [الغرور][1] أقرب.

وأيضاً فإن من دخل مع رجل في عقد على صفات تشارطوا عليها وعقدوا العقد، ثم إنه نكث به، فلا ريب أنه قد خدعه ومكر به، فإن الخدع أن يظهر له شيئاً ويبطن خلافه، والمكر قريب من ذاك، وهذا مما يسميه الناس خديعةً ومكراً، والأصل بقاء اللغة وتقريرها لا زوالها وتغييرها، والخديعة والمكر حرام في النار، كما دلّ عليه الكتاب والسنَّة.

وأيضاً فإن العقود في الحقيقة إنما بنيت على رضى المتعاقدين، وإنما كلامهما دليل على رضاهما؛ كما نبّه عليه قوله سبحانه: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٩].

ولما كانت البيوع تقع غالباً قبل الاختبار والاستكشاف؛ شرع فيها الخيار إلى التفرّق بالأبدان، ليتمّ الرضى بذلك، واكتفي في النكاح بما هو الغالب من تقدم الخطبة على العقد لاستعلام حال الزوجين، فإذا تشارطا على أمر يتعاقدان عليه ثم تعاقدا، فمن المعلوم أن كلّاً منهما إنما رضي بالعقد المشروط فيه الشرط الذي تشارطا عليه أولاً، ومن ادّعى أن أحدهما رضي بعقد مطلق خالٍ عن شرط، كان بطلان قوله معلوماً بالاضطرار، وإذا كانا إنما رضيا بالعقد الذي تشارطا عليه قبل عقده ـ وملاك العقود هو الرضا ـ وجب أن يكون العقد ما رضيا به، لا سيما في النكاح الذي يسبق شرطه عقده، وليس بعد عقده خيار يستدرك فيه الفائت؛ ولهذا قال ﷺ: «إِنَّ أَحَقَّ الشُّرُوطِ أَنْ تُوفُوا بِهِ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الفُرُوج»[2]، متفق عليه.

---

(١) في (د) وهامش (ب): [الفرقة]، والمثبت من باقي النسخ.

(٢) أخرجه البخاري (٢٧٢١)، ومسلم (١٤١٨)، وأحمد ٤/ ١٤٤ وغيرهم.

وهذا بيِّن لا خفاء [به][١].

وأيضاً فإن العقود في الحقيقة إنما هي بالقلوب، وإنما العبارات مبيّنات لما في القلوب، لا سيما إن قيل: هي إخبارات، وبيانها لما في القلب لا يختلف بجمع الكلام في وقت أو تفرقه في وقتين، لا سيما الكلام الكثير الذي قد يتعذّر ذكره في التعاقد، وهذا هو الواقع في خطاب جميع الخلق، بل في أفصح الخطاب وأبلغه، فإن من مهد قاعدة بيَّن بها مراده، فإنه يطلق الكلام ويُرسله، وإنما يريد به ذلك المقيد الذي تقدم، والمستمع يفهم ذلك منه، ويحمل كلامه عليه، كالعالم يقول مثلاً: يجوز للرجل أن يوصي بثلث ماله، فلا يدخل في كلامه المجنون ونحوه، للعلم بأنه قد قرّر في موضع آخر أن كلام المجنون لا حكم له في الشرع، فكذلك الرجل يقول: بعت وأنكحت، فإن هذا اللفظ وإن كان مطلقاً في اللفظ فهو مقيّد بما تشارطا عليه قبل ذلك، ومعنى كلامه: بعتك البيع الذي تشارطنا عليه، وأنكحتك النكاح الذي تراضينا به، فمن جعل كلامه مطلقاً بعد أن تقدم منه المشارطة والمواطأة؛ فقد خرج عن مقتضى قواعد خطاب الخلق وكلامهم في جميع [ألحانهم][٢] ومقاصدهم، وهذا واضح لا معنى للإطناب فيه.

وإذا كان الشرط المشروط قبل العقد كالمشروط فيه، فمعلوم أن الشرط العرفي كالشرط اللفظي، ولهذا قالوا: من دفع ثيابه إلى غسال يُعرف منه الغسل بالأجرة لزمهُ الأجرة، بناءً على أن العرف شرط،

---

(١) في مطبوعة الفتاوى الكبرى: [فيه]، والمثبت من النسخ الخطية.

(٢) في (د): [إيجابهم]، و [ب]: [انحائهم]، و (ج): [أحكامهم]، وفي (هـ) غير واضحة، والمثبت من (أ)، (ز).

وكذلك من دخل حمام حمامي أو ركب سفينة ربان، فإنه يلزمه الأجرة بناءً على العرف.

وكذلك لا خلاف أنه لو أطلق الدراهم والدنانير في عقد بيع أو نكاح أو صلح أو غيرها؛ انصرف إلى النقد الغالب المعروف بين المتعاقدين، وكان هذا العرف مقيداً للفظ، ولم يجز أن [ينزل][1] على إطلاق اللفظ بإلزام مسمى الدرهم من أي نقد أو وزن كان، ولو أطلق اللفظ في [الأثمان][2] [أو][3] المثمنات ونحوها انصرف الإطلاق إلى السليم من العيوب، بناءً على أنه [المعروف][4]، وإن كان اللفظ أعمّ من ذلك، والعرف الخاص في ذلك كالعام على ما يشهد به باب الأيمان والنذور والوقوف والوصايا وغيرها من الأحكام الشرعية، فإذا كان بعض التيوس معروفاً بالتحليل، وجيء بالمرأة إليه، فهو اشتراط منهم للتحليل، لا يعقل الناس إلّا هذا، ولو لم يف بما شرطوه لكان عندهم خديعةً ومكراً ونكثاً وغدراً، وعلى هذا فيبطل العقد من وجهين: من جهة نية التحليل، ومن جهة اشتراطه قبل العقد لفظاً أو عرفاً.

وكذلك على هذا لو شرط التحليل لفظاً أو عرفاً وعقد النكاح بنية [ثانية][5] كان النكاح باطلاً على ظاهر المذهب؛ لأن ما شرطوه

---

(١) في (أ)، (ز): [يترك]، والمثبت من (ب)، (د)، وهذا الموضع ساقط في (ج)، (هـ).

(٢) في (أ): [الاىمان] بدون نقط، والمثبت من (ز) وفي (ب)، (د): [الإيمان]، وهذا الموضع ساقط في (ج)، (هـ).

(٣) في (ب)، (د): [و]، والمثبت من (أ)، (ز)، وهذا الموضع ساقط في (ج)، (هـ).

(٤) في (ب)، (د): [العرف]، والمثبت من (أ)، (ز)، وهذا الموضع ساقط في (ج)، (هـ).

(٥) في (ب): [ثابتة]، وفي (أ) بدون نقط، والمثبت من باقي النسخ.

عليه لم يرض الله به، فلا يصح شرعاً، وما نواه الزوج لم ترض به المرأة ولا وليّها، فلا يصح لعدم الرّضا من جهتهما، فما رضوا به لم يأذن الله سبحانه فيه، وما أذن الله فيه لم يرضوا به، فلا يصح واحد منهما، وهذا هو الجواب عما ذكروه في الاعتراض على دلالة الحديث، من أن الشروط المؤثرة هي ما قارنت العقد دون ما تقدمته، فإن هذا أُخذ مُسَلَّماً وهو ممنوع لا أصل له من كتاب ولا سنّة ولا وفاق ولا عبرة صحيحة، والقول في النكاح والبيع وغيرهما واحد، وقد سلّمه بعض أصحابنا مثل الشيخ أبي محمد المقدسي، وادّعى أن المؤثر في الفساد هو النية المقترنة بالعقد، لا الشرط المتقدم، والصحيح أن كلّاً منهما لو انفرد لكان مؤثراً كما تقدم.

وسلّم آخرون منهم القاضي أبو يعلى وغيره أن الشرط المتقدم إن لم يمنع القصد بالعقد كالتواطؤ على أجلٍ مجهول ونحوه لم يفسد العقد، وإن منع القصد بالعقد كالتواطؤ على بيع التلجئة ونكاح التحليل أبطل [العقد][1]، [وفرّق القاضي أيضاً بين القصد والشرط المتقدم [وفي][2] نكاح الهازل ونكاح التلجئة وبين ذلك في بيع الهازل وبيع التلجئة][3]، والصحيح أن الشروط المتقدمة كالمقارنة مطلقاً، وهذا قول أبي حفص العكبري وغيره، وهو قول المالكية.

وأمّا قولهم: يحمل الحديث على من أظهر التحليل دون من نواه ولم يظهره لئلا يفضي القول بالإفساد إلى إضرار المعاقد الآخر؛ ولأن النية لو كانت شرطاً لما صحت الشهادة على النكاح.

---

(١) في (أ)، (ب)، (ج)، (هـ)، (ز): [النكاح]، والمثبت من (د).
(٢) مقتضى السياق أن تكون: [في] لا [وفي].
(٣) في (أ)، (ز) فقط.

فنقول: هذا السؤال مَنْ قال بموجَبه، فإنه يُبْطِلُ أكثر صور التحليل التي هي منشأ الفساد، وهو الذي قال به بعض التابعين إن صح، وبعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه، والجواب عنه: أن الزوجة متى لم تعلم بنية التحليل لم يضرّها ذلك فإنها تعتقده حلالاً، فلا تكون أسوأ حالاً من وطء الشبهة، فالوطء حلال بالنسبة إليها، حرام بالنسبة إلى الزوج، كما لو تزوج امرأة يعلم أنها محرّمة عليه وهي لا تعلم ذلك، وكذلك ما يعطيها إياه من المهر والنفقة يحل لها أخذه كما يحلّ لها ذلك في مثل هذه الصورة.

ومثل ذلك ما ذكره أصحابنا وأكثر الفقهاء في الصلح على الإنكار والنكول، فإن أحد المتصالحين إذا علم كذب نفسه كان الصلح باطلاً في حقه خاصّة، فيكون ما يأخذه من مال الآخر أو ما يهضمه من حقه حراماً عليه، وكذلك لو ورث الرجل من أبيه رقيقاً قد علم رجل أن الأب أعتقهم والابن لا يعلم ذلك، فاشتراهم منه مَنْ يعلم بعتقهم كان البيع صحيحاً بالنسبة إلى البائع، فيحل له الثمن، وكان بالنسبة إلى المشتري باطلاً فلا يحل له استعبادهم، وأشبه منه بمسألتنا لو كان بيد الرجل [ما لا][1] يملكه مثل عبيد أعتقهم، فباعهم لرجل، فإنه يكون باطلاً بالنسبة إلى البائع، فيحرم عليه الثمن وهو حلال في الظاهر بالنسبة إلى المشتري، فيحلّ له المبيع، ونظائر هذا كثيرة في الشريعة، وأما الشهود فإنهم يشهدون على لفظ المتعاقدين، وبه يصح العقد في الظاهر، فإن لم يشعروا بنيّة التحليل لم يكن عليهم إثم، وإن علموا ذلك بقرينة لفظية أو عرفية، كما لو علموا أن الزوج مكره، فتحرم عليهم الشهادة على مثل هذا النكاح، كما تحرم

(١) في (أ)، (ز): [مال لا]، والمثبت من باقي النسخ.

عليهم الشهادة على عقد الرّبا والنحل الجائر، وغير ذلك، لكن إذا لم يكن إلا مجرد نية الزوج، فهناك لا يظهر التحليل أصلاً، فلا يأثمون بالشهادة على ما ظاهره الصحة، ولهذا لم يُلعنوا في الحديث، وإنما صححنا العقد في الظاهر بدون العلم بالقصد كما صححنا إسلام الرجل بدون العلم بما في قلبه، فإن الألفاظ تعبّر عما في القلوب، والأصل فيها المطابقة والموافقة، ولم نؤمر أن ننقب عمّا في قلوب الناس ولا نشقّ بطونهم، ولكن نقبل علانيتهم، ونكِل سرائرهم إلى الله سبحانه، ولكن هم فيما بينهم وبين الله تعالى مؤاخذون بنيّاتهم وسرائرهم، وهذا بيِّن.

وأمّا قولهم: إذا اشترى بنية أن لا يبيعه ولا يَهَبَهُ صحَّ ولو شرط ذلك لم يصح، فعلم أن النيَّة ليست كالشرط فسيأتي إن شاء الله الكلام على ذلك، ونبيّن الفرق بين نيّةٍ تنافي مقصود العقد ومقتضاه ونيّةٍ لا تنافيه، كما فرّق بين شرطٍ ينافي مقتضى العقد وشرطٍ لا ينافيه، ولا يلزم من كون بعض الأشياء ينافي العقد شرطاً وقصداً أن يكون كل شيء ينافيه شرطاً وقصداً كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: فلو أظهر المحلل فيما بعد العقد نيّته في العقد، فما الحكم؟

قلنا: إن صدّقته المرأة أو الزوج المطلِّق ثلاثاً ثبت هذا الحكم في حق من صدّقه، فينفسخ نكاح المرأة وتحرم على المطلِّق ثلاثاً مراجعتها، ثم إن كان هذا قبل الدخول فلا صداق للمرأة إذا كانت مصدِّقة، وإن كان بعده فلها المهر الواجب في النكاح الفاسد، وإن لم تصدقه المرأة والمطلق لم يثبت حكم التحليل في حقّهما، لكن إن كان هذا الإقرار قبل مفارقتها انفسخ النكاح، ووجب نصف الصداق

قبل الدخول وجميعه بعده، وإن كان بعد المفارقة: فإن صدقته المرأة وحدها لم يجز أن تعود إلى الأوّل؛ لاعترافها بأنها محرمة، هذا إن كانت ممن لها إقرار، وإن صدقه المطلّق ثلاثاً وحده لم يؤثر في سقوط حق المرأة ولزمه ذلك في حقّ نفسه، ولم يجز أن يتزوّجها لاعترافه بأنها حرامٌ عليه، وأيّهما غلب على ظنّه صِدْق الزوج المحلّل فيما ذكره من نيّته، فعليه فيما بينه وبين الله أن يبني على ذلك، لكن في القضاء لا يؤاخذ إلّا بإقراره.

ونظير هذا أن يتزوج المرأة المطلَّقة ثلاثاً رجلٌ ثم يعترف أنها أخته من الرّضاعة، فإن هذا بمنزلة نيّة التحليل؛ لأنه فسادٌ انفرد بعلمه.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما روى أبو حفص بن شاهين[1] في غرائب السنن[2] بإسناده عن موسى بن مطير، عن أبيه، عن بعض أصحاب النبيّ ﷺ، قال: قيل لرسول الله ﷺ: إن فلاناً تزوج فلانة، ولا نراه إلا يريد أن يحلّها لزوجها، فقال رسول الله ﷺ: «أَشْهَدَ عَلَى النِّكَاحِ؟» قالوا: نعم، قال: «ومَهَرَ؟» قالوا: نعم، قال: «وَدَخَلَ؟» يعني الجماع، قالوا: نعم، قال: «ذَهَبَ الخِداعُ».

فوجه الدليل أنه لم يتعرف حال الرجل، ولم يقل: إن نويت

(١) هو عمر بن أحمد بن عثمان، ابن شاهين أبو حفص ثقة مأمون، وقد عيب عليه أنه كان يصنف ولا يقابل، فوقع في أخطاء وأوهام لهذا السبب. توفي سنة ٣٨٥هـ، تاريخ بغداد ١/ ٣٦٥. سير أعلام النبلاء ١٦/ ٤٣٣.

(٢) لابن شاهين كتاب «الأحاديث الأفراد» مخطوط بمكتبة الأسد بدمشق برقم (٣/٩٠)، وهو حري بالتحقيق لأهميته في علم العلل، ولعله هو كتاب غرائب السنن.

كذا فالنكاح باطل مع أنهم قالوا: ما نراه يريد إلّا ذلك، والبحث عن مثل هذه الحال واجب احتياطاً للبضع، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، وإذا لم يبحث عُلم أن الأمر مطلق، وأن الحكم لا يختلف.

قال بعض المنازعين: وهذا مقطوع في الاستدلال.

قلنا: هذا حديث باطل لا أصل له عن رسول الله ﷺ، وموسى بن مطير متروك ساقط، يروي المناكير عن المشاهير، لا يحل الاستدلال بشيء من روايته.

قال فيه يحيى بن مَعِين: كذاب[1].

وقال أبو حاتم الرازي: متروك الحديث، ذاهب الحديث.

وقال أبو زرعة: [ضعيف][2] الحديث.

وقال عبد الرحمٰن بن الحكم: ترك الناس حديثه[3].

وهذا وإن كان معروفاً عند العلماء، فإنما ذكرناه لأن بعض المجازفين المحاجِّين فيما ليس لهم به علم من مصنّفي المجادلين قال: موسى هذا من الثقات العدول لمّا قيل له: إنه يروي المناكير عن المشاهير، فأراد الدفع بما اتّفق من غير مراقبة لله فيما يقول.

ثم إن أصحابنا تكلّموا على تقدير صحته، وإن كان ذلك ضرباً من التكلّف، فإن مثل هذه العبارة يظهر عليها من التناقض ما لا يجوز

---

(١) تاريخ ابن معين رواية الدوري ٤/ ٣٤٤.

(٢) في (أ)، (د)، (ز): [متروك]، وفي (ب): [متروك ضعيف]، والمثبت من (ج)، (هـ)، وهو الصواب لموافقته ما في الجرح والتعديل ٨/ ١٦٢.

(٣) الجرح والتعديل ٨/ ١٦٢.

نسبته إلى النبيّ ﷺ، بل هو دليل على أنه موضوع، وذلك لأن قوله: «ذَهَبَ الخِداعُ» دليلٌ على أن الخداع في العقود حرام، وأن العقد إذا كان خداعاً لم يحلّها، وإلا لما فرّق بين ذهابه وثبوته، ومعلوم أن العقد الفاسد الذي يعقد بغير شهود ولا إعلان ونحو ذلك مردود، فلا يحصل به مقصود المحلل ولا غيره حتى يحصل به الخداع، وإنما يخادع المخادع بأن يظهر ما يتفق في الظاهر، فإذا كان مع فساد العقد في الظاهر لا خداع، ومع صحته في الظاهر لا خداع، لم يبق للخداع موضع؛ لأنه إما صحيح في الظاهر أو فاسدٌ، فكان هذا الكلام بعينه دليلاً على أن مثل هذا العقد حلال حرام، وهذا تناقض.

وإنما أحسب الذي وضعه ـ والله أعلم ـ قد بلغه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره أن التحليل خداع، فأراد أن يضع حديثاً يبيّن أن العقد إذا روعيت شروطه الظاهرة فقط ذهب خداعه، فيكون خِداعُهُ إذا لم يراع، وذاك أيضاً لا خداع فيه، إنما الخداع فيما خالف باطنُهُ ظاهِرَهُ، فلجهله بمعنى الخداع ركّب مثل هذا الكلام على النبيّ ﷺ.

ثم إن هذا الحديث لو كان له أصل لكان حجّة؛ لأن التحليل محرم مبطل للعقد؛ لأنهم قالوا: إن فلاناً تزوج فلانة ولا نراه إلا يريد أن يحلّلها لزوجها، فعلم أنهم قد كان استقرّ عندهم أن إرادة التحليل مما ينكر على الرجل، لكنهم لم يجزموا بأنه أراد التحليل، بل ظنّوه ظناً، والظن أكذب الحديث، ثم لو لم تكن الإرادة مؤثرةً في العقد لقال النبيّ ﷺ، وإذا أراد تحليلها أي إنكار في هذا؟ كما لو قالوا: تزوجها يريد أن يستمتع بها، أو يريد أنها إن أعجبته أمسكها، وإن كرهها فارقها، أو نكحها يريد أن تربّي أولاده كما قال

جابر رضي الله عنه[1] ونحو ذلك من المقاصد التي لا تجب؛ فإن جواب هذا أنه كان يقول: وإذا فعل هذا فأيّ منكر في هذا، فلما لم يقل ذلك علم أن ذلك مؤثر، لكن إنما أنكر عليهم قولهم: ولا نراه إلّا أنه يريد أن يحلها لزوجها، فإن الأصل في أقوال المسلمين وأعمالهم الصحة، فلا يظنّ بهم خلاف ذلك إلا لأمارة ظاهرة، ولم يذكروا ما يدلّ على ذلك، ثم لو ظننا ذلك فإنّا لم نؤمر أن ننقب عن قلوب الناس، ولا نشقّ بطونهم؛ كما أنه لما كان يُسْتَأذن في قتل بعض من يظن به النفاق يقول: «أَلَيْسَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ»؟ فيقولون: نعم، فيقول: «أَلَيْسَ يُصَلِّي؟» فيقولون: نعم، فيقول: «أُولَئِكَ الَّذِينَ نَهَانِي اللَّهُ عَنْ قَتْلِهِمْ»[2].

كذلك إذا رأينا عقداً معقوداً بشرائطه المعتبرة، لم يكن لنا أن أن نقول: هذا باطل، لأن صاحبه أراد كذا وكذا، لكن يقال على العموم: من أراد التحليل فهو ملعون، ونكاحه باطل، فإذا ظهر أنه قصد ذلك رتب عليه حكمه في الظاهر.

وأمّا قول المنازع: إنه لم يبحث عن نية الرجل، فنقول: قد كان تقدم منه ﷺ لعنه المحلِّل والمحلَّل له، والنهي عن الخداع، وفهموا مقصوده بذلك، فلم يجب عليه بعد هذا أن يقول لكل من تزوج مطلّقةَ غيره: إن كنت نويت، كما أنه لو بيّن سوء حال المنافقين لم يجب عليه كلما أسلم رجل أن يقول له: هل أنت مؤمن أو منافق، وصاحب العقد لم يظهر لهم أنه أراد الإحلال، وإنما ظنّوه

---

(١) سبق تخريجه ص١٨٣.

(٢) أخرجه مالك ١/ ١٤٢، وأحمد ٥/ ٤٣٢.

ظناً، [بل لمّا][(١)] فهموا من النبيّ ﷺ أنّ مريد الإحلال مخادع، وظنّوا بذلك الرجل أنه أراده من غير دلالة أنكروا عليه، فأنكر عليهم، هذا إن كان لذلك أصل.

ثم إنه ﷺ ذكر أمارات تدلّ على عدم الخداع، وهو المهر وما معه؛ لأن المحلّل يأخذ في العادة ولا يعطي، وإلا فتسمية المهر ليست شرطاً في صحة النكاح حتى يترتّب عدم الخداع عليها، فلما ذُكِرت دلّ ذلك على أنه يستدلّ بها على انتفاء الخداع، فصار سوء الظن ممنوعاً منه.

وبالجملة، فالحديث لا أصل له، ولو كان له أصل فهو إلى أن يكون حجّة على بطلان التحليل أقربَ منه إلى أن يكون حجة على صحته، والله سبحانه وتعالى أعلم.

فإن قيل: هذا تصرُّفٌ صدر من أهله في محله، فيجب أن يكون صحيحاً؛ لأن السبب هو الإيجاب والقبول، وهما [ثابتان][(٢)]، وأهلية المتصرّف ومحلية الزوجين ثابتة، لم يبق إلا القصد المقرون بالعقد، وذلك لا تأثير له في إبطال الأسباب الظاهرة لوجوه:

أحدها: أنه إنما نوى الطلاق وهو مملوك له بالشرع، فأشبه ما لو نوى المشتري إخراج المبيع عن ملكه، وذلك لأن السبب مقتضٍ لتأبُّد الملك، والنيّة لا تغيّر موجب السبب حتى يقال: إن النية توجب توقيت العقد، وليست هي منافية لموجب العقد، فإن له أن يطلق، وهو لو نوى بالمبيع إتلافه أو إحراقه أو إغراقه لم يقدح في صحة

(١) في (أ): [بل لم يكن]، والمثبت من باقي النسخ.
(٢) في (أ)، (ز): [تامان]، والمثبت من باقي النسخ.

البيع، فنيّة الطلاق أولى، وبهذا اعترضوا على قولنا: إنه قصد إزالة الملك.

الوجه الثاني: أن القصد لا يقدح في اقتضاء السبب حكمه؛ لأنه وراء ما يتمّ به العقد، فيصير كما لو اشترى عصيراً، ومن نيّته أن يتّخذه خمراً، أو جارية ومن نيّته أن يكرهها على البغاء أو يجعلها مغنية قينة، أو سلاحاً ومن نيّته أن يقتل به معصوماً، فكل ذلك لا أثر له من جهة أنه منقطع عن السبب، فلا يخرج السبب عن اقتضاء حكمه، وبهذا يظهر الفرق بين هذا القصد وبين الإكراه، فإن الرّضا شرط في صحة العقد والإكراه ينافي الرّضا، وبه يظهر الفرق بينه وبين الشروط المقترنة، فإنها تقدح في مقصود [العقود][1]، وصاحب هذا الوجه يقول: هَبْ أنه قصد محرماً، لكن ذلك لا يمنع ثبوت الملك كما ذكرناه، وكما لو تزوجها ليضارّها أو ليضارّ زوجة له أخرى.

الوجه الثالث[2]: أن النية إنما تعمل في اللفظ المحتمل مثل أن يقول: اشتريت هذا، فإنه متردّد بين الاشتراء له أو لموكله، وإذا نوى أحدهما صحّ، واللفظ هنا صريح في المقصود الصحيح، والنية الباطنة لا أثر لها في مقتضيات الأسباب الظاهرة.

الوجه الرابع[3]: أن النيّة إما أن تكون بمنزلة الشرط أو لا تكون، فإن كانت بمنزلة الشرط لزم أنه إذا نوى أن لا يبيع المشتري ولا يهبه، ولا يخرجه عن ملكه، أو نوى أن يخرجه عن ملكه، أو

---

(١) في (أ)، (ز): [العقد]، والمثبت من باقي النسخ.

(٢) جوابه سيتأخر إلى ص٤٨١.

(٣) جوابه سيأتي ص٤٨٦.

نوى أن لا يطلق الزوجة، أو أن يبيت عندها كل ليلة، أو لا يسافر عنها؛ بمنزلة أن يشرط ذلك في العقد، وهو خلاف الإجماع، وإن لم تكن بمنزلة الشرط فلا تأثير لها حينئذ، وهذا عمدة بعض الفقهاء.

الوجه الخامس[١]: أنّا إنما أمرنا أن نحكم بالظاهر، والله سبحانه يتولّى السرائر.

فهذا خلاصة ما قيل في هذه المسألة، ولولا أنه كلام يخيل لمن لا فقه له أن له حقيقة لكان الإضراب عنه أولى، فإنه كلام مبناه على دعاوى محضة لم تُعَضْد بحجّة.

فنقول في الجواب[٢]:

لا نسلم أن هنا تصرّفاً شرعيّاً، ولا نسلم وجود الإيجاب والقبول؛ وذلك لأن الإيجاب والقبول إن عني به مجرد اللفظ فيجب أن يفيد حكمه وإن صدر عن معتوه أو مكره أو نائم أو أعجمي لا يفهمه، وإن عني به اللفظ المقصود لم يخرج عنه المكره؛ لأنه قصد اللفظ أيضاً، ثم لا نسلم أن هذا بمجرّده تصرف شرعي ولا إيجاب ولا قبول، بل اللفظ المراد به خلاف معناه مكر وخداع وتدليس ونفاق، فإن كان من الألفاظ الشرعية، فالتكلّم به بدون معناه استهزاء بآيات الله سبحانه وتلاعب بحدوده ومخادعة لله ورسوله كما تقدم تقريره، وإن عني بالسبب اللفظ الذي يقصد به معناه الذي وضع اللفظ له في الشرع سواء كان المعنى اللغوي مقرّراً أو مغيراً، أو عني به

---

(١) جوابه ص٤٨٧.

(٢) هذا جواب عن الوجه الأول ويستمر إلى ص٤٦٨، حيث يأتي جواب الوجه الثاني.

اللفظ الذي لم يقصد به ما يخالف معناه، أو اللفظ الذي قصد معناه حقيقة أو حكماً ـ وذكرنا هذين ليدخل فيهما الهازل ـ فهذا صحيح، لكن هذا حجّة لنا؛ لأن المحلّل إذا قال: تزوجت فلانة وهو لا يقصد إلّا أن يطلقها ليحلّها، فلم يقصد بلفظ التزوّج المعنى الذي جعل له في الشرع، لأنّا نعلم أن هذا اللفظ لم يوضع في الشرع ولا في العرف ولا في اللغة لمن قَصْده ردّ المطلقة إلى زوجها، وليس له قصد في النكاح الذي هو النكاح، ولا في شيء من توابعه حقيقة ولا حكماً، فإن النكاح مقصوده الاستمتاع والصِّلة والعشرة والصحبة، بل هو أعلى درجات الصحبة، فمن ليس قصده أن يصحب ولا أن يستمتع ولا أن يواصل أو يعاشر، بل أن يفارق لتعود إلى غيره، فهو كاذب في قوله: تزوجت، بإظهاره خلاف ما في قلبه، وإنما هو بمنزلة من قال لرجل: وكلتك أو شاركتك أو ضاربتك أو ساقيتك، وهو يقصد رفع هذا العقد وفسخه، ليس له غرض في شيء من مقاصد هذه العقود، فإنه كاذب في هذا القول بمنزلة قول المنافقين: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾، وقولهم: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨].

فإن هذه الصيغ إخباراتٌ عما في النفس من المعاني التي هي أصل العقود ومبدأ الكلام، والحقيقة التي بها يصير اللفظ قولاً، ثم إنها إنما تتم قولاً وكلاماً باللفظ المقترن بذلك المعنى، فتصير الصيغ إنشاءاتٍ للعقود والتصرفات من حيث إنها هي التي أثبتت الحكم وبها تمّ، وهي إخبارات من حيث دلالتها على المعاني التي في النفس، فهي تشبه في اللفظ أحببتُ وأبغضت وأردت وكرهت، وهي تشبه في المعنى قم واقعد، وهذه الأقوال إنما تفيد الأحكام إذا قصد المتكلّم

بها حقيقة أو حكماً ما جُعلت له [و][1] إذا لم يقصد بها ما يناقض معناها، وهذا فيما بينه وبين الله ﷻ. وأمّا في الظاهر، فالأمر محمول على الصحة الذي هو الأصل والغالب وإلّا لما تمّ تصرف، فإذا قال: بعت وتزوجت كان هذا اللفظ دليلاً على أنه قصد به معناه الذي هو المقصود به، وجعله الشارع بمنزلة القاصد إذا هزل، وباللفظ والمعنى جميعاً يتمّ الحكم، وإن كان العبرة في الحقيقة بمعنى اللفظ، حتى ينعقد النكاح بالإشارة إذا تعذّرت العبارة، وينعقد [بالكتابة][2] أيضاً، ومعلوم أن حقيقة العقد لم تختلف، وإنما اختلفت دلالته وصفته، وهذا شأن عامّة أنواع الكلام، فإنه محمول على معناه المفهوم منه عند الإطلاق، لا سيما الأسماء الشرعيّة، أعني التي علق الشارع بها أحكاماً، فإنَّ المتكلمَ عليه أن يقصد تلك المعاني الشرعية، والمستمع عليه أن يحملها على تلك المعاني، فإن فرض أن المتكلم لم يقصد بها ذلك لم يضرّ ذلك المستمع شيئاً، وكان معذوراً في حملها على معناها المعروف، وكان المتكلم آثماً فيما بينه وبين الله تعالى إثماً يبطل الشرع معه ما نهاه عنه، فإن كان لاعباً أبطل لعبه وجعله جاداً، وإن كان مخادعاً أبطل خِداعه، فلم يحصل له موجب ذلك القول عند الله تعالى ولا شيء منه، كالمنافق الذي قال: أشهد أن محمداً رسول الله، وقلبه لا يطابق لسانه.

وتحرير هذا الموضع يقطع مادة الشغب، فإن لفظ الإنكاح والتزويج موضوعهما ومفهومهما شرعاً وعرفاً نكاح وانضمام وازدواج، موجبه التأبيد إلّا لمانع، وحقيقته نكاح مؤبّد يقبل الانقطاع أو القطع،

---

(١) في (ب)، (د): [أو].

(٢) في (أ)، (هـ): [بالكناية]، وفي (ز) غير واضحة، والمثبت من (ب)، (د)، (ج).

ليس مفهومهما وموضوعهما نكاحاً يقصد به رفعه، ووصلاً المطلوب به قطعه، وفرقٌ بين اتّصال يقبل الانقطاع، واتّصال يقصد به الانقطاع، وكما أن هذا المعنى ليس هو معنى اللفظ ومفهومه، فلا يجوز أن يراد به أصلاً، ولا يجوز أن يكون موضوعاً له حقيقة ولا مجازاً، بخلاف استعماله في المتعة، فإنه يصح مجازاً، وذلك لأن اللفظ الواحد لا يجوز أن يكون موضوعاً لإثبات الشيء ونفيه على سبيل الجمع باتّفاق العقلاء، وإن كان كثيراً منهم أو أكثرهم يحيله على سبيل البدل أيضاً؛ لأن الجمع بين الإثبات والنفي جمع بين النقيضين، وهو محال، واللفظ لا يوضع لإرادة المحال، والنكاح هو صلة بين الزوجين يتضمّن عشرةً ومودةً ورحمةً وسكناً وازدواجاً، وهو مثل الأخوة والصحبة والموالاة ونحو ذلك من الصِّلات التي تقتضي رغبةَ كلٍّ واحدٍ من المتواصلين في الآخر، بل هو من أوكد الصِّلات، فإن صلاح الخلق وبقاءهم لا يتمّ إلا بهذه الصلة، بخلاف تلك الصِّلات، فإنها مكملات للمصالح، فإذا كان مقصود الزوج حين عقده فسخَه ورفْعَه صار قوله: تزوجت معناه قصدت أن أصل لأقطع، وأوالي لأعادي، وأحب لأبغض، ومعلوم أن من قصد القطع والمعاداة والبغض لم يقصد الوصل والموالاة والمحبّة، فلا يكون اللفظ دالّاً على شيء من معناه إلّا على جهة التهكّم والتشبّه في الصورة، بخلاف نكاح المتعة، فإن غرضه وصل إلى حين، وهذا نوعُ وصلٍ مقصود، فجاز أن يراد باللفظ، ثم إن الشارع جعل موجب اللفظ هو الوصل المؤبّد، ومنع التوقيت لما أنه يخلّ بمقاصد النكاح، ويشبه الإجارة والسفاح، فكيف بالتحليل؟ فالمنع من دلالة هذا اللفظ على المتعة شرعي، ولهذا جاز ورود الشرع بإباحة نكاح المتعة، والمنع من دلالته على التحليل عقلي، ولهذا لم يرد به شرع، بل لعن

فاعله، فهذا يبيّن فقه المسألة، ويبيّن أن القول بجواز مثل هذا النكاح في غاية الفساد والمناقضة للشرع والعقل واللغة والعرف، وأنه ليس له حظّ من نظر ولا أثر أصلاً، خلاف ما ظنّه بعض من لم يتفقّه في الدّين من أن القياس جوازه، وكأن هذا اعتقد أن الحلال والحرام فيما بين العبد وبين ربّه عزّ وجلّ، إنما يرتبط بمجرد لفظ يحرك به لسانه، وإن قصد بقلبه خلاف ما دلّ عليه لفظه بلسانه، وهذا ظنّ من يرى النفاق نافعاً عند الله تعالى.

ونظير هذا ما يذكر أن بعض الناس بلغه أن من أخلص لله أربعين صباحاً انفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه، فأخلص في ظنّه أربعين صباحاً لينال الحكمة فلم ينلها، فشكى ذلك إلى بعض حكماء الدين، فقال له: إنك لم تخلص لله سبحانه وإنما أخلصت للحكمة، يعني أن الإخلاص لله سبحانه إرادَةَ وجهه، فإذا حصل ذلك حصلت الحكمة تبعاً، فإذا كانت الحكمة هي المقصود ابتداء لم يقع الإخلاص لله سبحانه، وإنما وقع ما يظن أنه إخلاص لله سبحانه.

وكذلك قوله ﷺ: «مَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ»[1].

فلو تواضع ليرفعه الله سبحانه لم يكن متواضعاً، فإنه يكون مقصوده الرفعة، وذلك ينافي التواضع.

وهكذا إذا تزوّجها ليطلّقها كان مقصوده هو الطلاق، فلم يكن نقيضه وهو النكاح مقصوداً، فلم يكن اللفظ مطابقاً للقصد.

واعلم أن الكذب وإن كان يغلب في صيغ الإخبار وهذه صيغ

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٨٨)، والترمذي (٢٠٢٩).

إنشاء، فإن الصيغ الدالَّة على الطلب والإرادة إذا لم يكن المتكلّم بها طالباً مريداً كان عابثاً مستهزئاً، أو ماكراً خادعاً، فإن الرجل لو قال لعبده: اسقني ماءً، وهو لا يطلبه بقلبه ولا يريده، فأتاه به فقال: ما طلبت ولا أردت، كان مستهزئاً به، كاذباً في إظهاره خلاف ما في قلبه، وإن قصد أن يجيئه ليضربه، كان ماكراً خادعاً، فكيف بمن يقول: تزوجت ونكحت وفي قلبه أنه ليس مريداً للنكاح ولا راغباً فيه، وإنما هو مريد للإعادة إلى الأول، وهو متصور بصورة المتزوّج، كما أن الأول متصور بصورة الآمر وبصورة المُؤمن.

وبهذا ظهر الجواب عن قوله: إن السبب تامّ، فإنها مجرد دعوى باطلة.

وقوله: لم يبق إلّا القصد المقترن بالعقد.

قلنا: لا نسلم أن هنا عقداً أصلاً، وإنما هو صورة عقد، أما إن كانا متواطئين فلا عقد أصلاً، وإن كان الزوج عازماً على التحليل فليس بعاقد، بل هذا القصد يمنع العقد أن يكون عقداً في الحقيقة، وإن كان صورته صورة العقد.

وقوله: وذلك لا تأثير له في الأسباب الظاهرة.

قلنا: إن عنيت بالأسباب الظاهرة اللفظ المجرد كان التقدير أن المقاصد والنيّات لا تأثير لها في الألفاظ، وبطلان هذا معلوم بالاضطرار، فإن المؤثر في صفات اللّفظ وأحكامه إنما هو عناية المتكلم وقصده، وإلا فاللّفظ وحده لا يقتضي شيئاً، وإن عنيت بالأسباب الظاهرة الألفاظ الدوال على معانٍ، فلا ريب أن القصد يؤثر فيها أيضاً؛ لأنه إذا قصد بها خلاف تلك المعاني كان صاحبها

مدلِّساً ملبِّساً، لكن الحكم في الظاهر يتبع الظاهر، وليس القصد الساعة الحكم بالصحة ظاهراً، وإنما الكلام في الحلّ فيما بينه وبين الله سبحانه.

وقوله: إنما نوى الطلاق وهو مملوك له بالعقد، فهو كما لو نوى إخراج المبيع عن ملكه وإحراقه أو إتلافه ونحو ذلك.

قلنا: هذا منشأ الغلط، فإن قصد الطلاق لم ينافِ النكاح من حيث هو قصد [تصرف][1] في المملوك بإخراجه عن الملك، وإنما نافاه من حيث إن قَصْدَ النكاح وقَصْدَ الطَّلاق لا يجتمعان، فإن النكاح معناه الاجتماع والانضمام على سبيل انتفاع كل من المجتمِعَين بصاحبه وألفِه به وسكونِه إليه، وهذا ممن ليس له قصد إلا قطع هذا الوصل، وفرق هذا الجمع مع عدم الرغبة في المؤالفة، وانتفاء الغرض من المعاشرة لا يصح، والطلاق ليس هو التصرّف المقصود بالملك ولا شيئاً منه، وإنما هو رفع سبب الملك، فلا يقاس بتلك التصرفات، وإنما نظيرها من النكاح أن يقصد بالنكاح بعض مقاصده من النفع بها أو نفعها ونحو ذلك.

ونظير الطلاق أن لا يعقد البيع إلّا لأن يفسخه بخيار شرط أو مجلس أو عيب أو فوات صفة أو إقالة، فهل يجوز أن يقصد بالبيع أن يُفسخ بعد عقده بأحد هذه الأسباب؟ وإذا قال: بعت أو اشتريت وقصده فسخ العقد في مدة الخيار، أو تواطآ على التقايل وعقدا، فهل هناك تبايع حقيقي؟

ونظير التحليل أن يحلف الرجل أنه لا بدّ أن يبيع عبده، ثم

(١) في (د): [تصرفه]، والمثبت من باقي النسخ.

يبيعه من رجل بنية أن يفسخ العقد في مدة أحد الخيارات، فمن الذي سلم أن هذا باع عبده قط؟ وإنما هذا تصوّر بصورة البائع.

وكذلك لو حلف ليهبن ماله، ووهبه لابنه بنية أن يرتجعه.

ولما قال سبحانه: ﴿وَأَقْرِضُواْ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًاۚ﴾ [المزمل: ٢٠]، و ﴿أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [البقرة: ٢٥٤]، فلو أعطى ابنه مظهراً أنه مقرض منفق ومن نيته الارتجاع، فهل يستحسن مؤمن أن يُدخل هذا في اسم المقرض المنفق؟ وكذلك لما قال: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فلو آتاها الفقير وقد واطأه على أن يعيدها إليه، فهل يكون هذا مؤتياً للزكاة؟

وبالجملة كل عقد أمكنه رفعه من بيع أو إجارة أو هبة أو نكاح أو وكالة أو شركة، أظهر عَقْدَهُ ومقصودُه رَفْعُه بعد العقد، وليس غرضُه العقدَ ولا شيئاً من أحكامه، وإنما غرضه رفعه بعد وقوعه؛ فهذا يشبه التحليل، وإن لم يمكن الفسخ إلا برضى المتعاقدين، فتواطؤهما على التفاسخ قبل التعاقد من هذا الباب، فإن هذا القصد والمواطأة يمنع أن يكون المقصود بالعقد مقتضاه، ويقتضي أن يكون المقصود نقيض مقتضاه، وإذا قصد المتكلّم إنشاءً أو إخباراً أو أمراً بالكلام نقيض موجبه ومقتضاه؛ كان الكلام نافياً ذلك المعنى وذلك القصد، ومضادّاً له من هذه الجهة.

ومما يوضح هذا أن الطلاق وفسخ العقود هو تصرّف في نفس الملك، وموجب العقد [يرفعه][1] وإزالته ليس هو تصرّفاً في المملوك بالعقد بإتلافه وإهلاكه، بخلاف أكل الطعام وإعتاق العبد المشترى

---

(١) هكذا في النسخ، ولعل صوابها: [رفعه].

وإحراقه وإغراقه، فإنه تصرف في الشيء المملوك بإتلاف، وفرق بين إزالة الملك مع بقاء محل الملك ومورده الذي كان مملوكاً، وبين إتلاف نفس محل التصرف ومورده الذي هو محل الملك، وإن كان المملوك قد يسمى ملكاً تسمية للمفعول باسم المصدر، فأين إتلاف نفس ملك التصرف بفسخ العقد إلى إتلاف محل التصرف بالانتفاع به أو بغيره.

فتدبّر هذا، فإن به يظهر فساد قول من قال: النيّة لا تغير موجب السبب، وكيف لا تؤثر فيه وهي منافية لموجب السبب؛ لأن مقتضاه ثبوت الملك المؤبّد للانتفاع بالمعقود عليه، ومقتضاها رفع هذا المقتضي ليتبيّن لك الفرق بين النية المتعلقة بالسبب والنية المتعلقة بمحل السبب، وبه يظهر الفرق بين هذا وبين أن ينوي بالبيع إتلاف المبيع، فإن هذا نية لإتلاف المعقود عليه لا نية لرفع العقد، ومثل هذه النية لا تتأتّى في النكاح، فإن الزوج لا يمكنه إتلاف البضع ولا المعاوضة عليه، ولا يمكنه في الجملة أن ينتفع به إلا بنفسه، فلا يتصرّف فيه ببيع ولا هبة ولا إجارة ولا إعارة ولا نكاح ولا إتلاف، وإذا أراد إخراجه عنه لم يكن له طريق مشروع إلا إزالة الملك بإبطال النكاح، وأما البيع فلإخراج المبيع عن نفسه طرق، فإذا قصد أن يزيل المبيع عن ملكه بإعتاق أو إحراق أو إغراق ونحو ذلك، وكان مباحاً مثل إيقاد الشمع وإلقاء المتاع في البحر لتخفيف السفينة ونحو ذلك، فإن هذا قصد بالعقد الانتفاع بالمعقود عليه، فإن المقصود بالمال الانتفاع به، والأعيان إنما يُنْتَفَعُ بذواتها إذا أتلفت، ولهذا يصح أن يبذل المال ليحصل له الملك ليتلفه هذا الإتلاف، ولا يجوز أن يبذل الصداق ليعقد النكاح ليطلِّق أو يعقد البيع ليفسخ، فإن هذا يبذل

العوض لبقاء الأمر على ما كان، وهذا حاصل بدون العوض، ولم يبذله لشيء من مقاصد الملك وفوائد المعقود عليه، والعقد إنما يقصد لأجل المعقود عليه، فإذا لم يكن في المعقود عليه غرض، لم يكن في العقد غرض أصلاً، بل لم يكن عقداً، وإنما هو صورة عقد لا حقيقته.

[وإيضاح][1] هذا أن نية الطلاق [هو][2] قصد ردّ المعقود عليه إلى مالكه، وكذلك سائر الفسوخ، وهذا القدر هو الذي ينافي قصد العقد، أمّا قصد إخراجه مطلقاً، فإنه لا يتأتى في النكاح وهو في البيع لا ينافي العقد كما تقدم.

وأما الجواب عن الوجه الثاني[3]، فنقول:

قوله: القصد لا يقدح في اقتضاء السبب حكمه دعوى مجرّدة، فلا نسلم أن مجرّد اللفظ سبب، [ولا نسلم][4] أن القصد لا يقدح فيه، وإنما السبب لفظٌ قَصَدَهُ المتكلم ابتداء، ولم يقصد به ما ينافي حكمه، أو لفظ قصد به المتكلم معناه حقيقة أو حكماً.

وقد قدمنا في الوجه الثاني عشر[5] من إبطال الحيل ما يدلّ على اعتبار القصود في العقود، وبيَّنَّا أن قصد ما ينافي موجب العقد في الشرع يمنع حلّه وصحته، وأن عدم قصد العقد إن كان على وجه الإكراه عُذِر الإنسان فيه فلم يصح، وإن كان على وجه الهزل واللّعب

---

(١) في (ج)، (هـ): [وحقيقة].
(٢) في (أ)، (ز): [وهو].
(٣) تقدم هذا الوجه ص٤٥٨.
(٤) في (د)، ونسخة في (ب): [ولا نعلم].
(٥) ص٨٩.

فيما لا يجوز فيه الهزل واللّعب لم يلتفت الشارع إلى هزله ولعبه وأفسد هذا الوصف المنهيّ عنه، وألزمه الحكم عقوبةً له، مع كونه لم يقصد ما ينافي العقد، وإنما ترك قصد العقد في كلام لا يصلح تجريده عن حكمه، وبينَّا الفرق بين المحتال مثل المحلّل ونحوه وبين الهازل من جهة السنة وآثار الصحابة، ومن جهة أن هذا لو لفظ بما نواه بطل تصرّفه، وهذا لو لفظ به لم يبطل، ومن جهة أن هذا أطلق اللفظ عارياً عن نيّة لموجبه أو بخلاف موجبه، وهذا قيّد اللفظ بنية تخالف موجبه، ولهذا سمّي الأول لاعباً وهازلاً، لكون اللفظ ليس من شأنه أن يطلق ويعرى عن قصد معنى حتى يصير كالرجل الهزيل، بل يوعى معنى يصير به حقاً وجدّاً، وسمّي الثاني مخادعاً مدالساً من جهة أنه أوعى اللفظ معنى غير معناه الذي جعله الشارع حقيقته ومعناه، وذكرنا أن الأول لما أطلق اللفظ، وهو لفظ لا يجوز في الشرع إعراءه عن معنى؛ جعل الشارع له المعنى الذي يستحقّه، والثاني لما أثبت فيه ما يناقض المعنى الشرعي لم يمكن الجمع بين النقيضين، فبطل حكمه، وذكرنا أن صحة نكاح الهازل حجّة في إبطال نكاح المحلل من جهة أن كلّاً منهما منهيّ عن اتخاذ آيات الله هزواً وعن التلاعب بحدوده، فإذا فعل ذلك بطل هذا التلاعب، وبطلان التلاعب في حق الهازل تصحيح العقد، فإن موجب تلاعبه فساده، وبطلان التلاعب في حق المحلل إفساد العقد، فإن موجب تلاعبه صحته، وذكرنا أن الهازل نَقَصَ العقد فكمله الشارع تحقيقاً للعقد وتحصيلاً لفائدته، فإن هذا التكميل مزيل لذاك الهزل وجاعله جداً، وأن المحلل زاد في العقد ما أوجب نفي أصله، ولو أبطل الشارع تلك الزيادة لم يفد، فإنها مقصودة له، والقصد لم يرتفع، كما أمكن رفع الهزل بجعل الأمر جداً، وهذه فروق نبّهنا عليها هنا، وإن كان فيما تقدم كفاية عن هذا.

وقول المحتج أن النية حديث نفس، وقد عفي للناس عن ذلك.

جوابه: أن النبيّ ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ بِهِ أَوْ تَعْمَلْ بِهِ»[1].

فالعفو إنما وقع عن حديث النفس المجرّد، فأمّا إذا عُمل به أو تُكلم به فإنه تتعلق به الأحكام، وهنا قاصد التحليل قد عمل بنيّته، ففعل التحليل الذي نواه وقصده، وقد قال النبيّ ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»[2].

فالهجرة عمل ظاهر، وهي سفر إلى الرسول، ومع هذا فاختلف حكمها بالنية الصالحة والفاسدة، فهذا صورة النكاح إذا نوى بها ما لعن رسول الله ﷺ فاعله كان ملعوناً، ولهذا لو سافر ونوى بالسفر قطع الطريق لم يُجَوِّز له أكثرهم قصر الصلاة، قالوا: لأنه عاص بسفره، ولم يختلف حكم السفر إلّا بمجرد النيَّة، ولو نوى المسافر الإقامة صار مقيماً باتّفاقهم، فمجرد النية أثرت في منعه من القصر، والفطر، وأحكام السفر، ونظائر هذا كثيرة.

وإذا قيل: إنما كان كذلك لأنه لا يكون مسافراً إلا بنية السفر، فإذا تركها صار مقيماً.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥٢٨)، ومسلم (١٢٧)، والترمذي (١١٨٣)، والنسائي ٦/ ٥٧، وابن ماجه (٢٠٤٠)، وأحمد ٢/ ٢٥٥.

(٢) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧)، وأحمد ١/ ٢٥ وغيرهم.

قيل: ولا يكون ناكحاً إلا بالرّضا المتضمّن للإرادة والرغبة، فإذا لم يكن مريداً لأن تكون زوجته، بل مراده إعادتها إلى الأول، لم يكن راضياً بنكاحه ولا مريداً له ولا راغباً فيه، فلا تصير امرأة له.

وأمّا المسائل التي ذكرها مثل شراء العصير، فجوابها من وجهين:

أحدهما: أنه هناك قصد التصرّف في المعقود عليه، وهذا لا ينافي العقد، وهنا قصد رفع العقد، وهذا ينافيه، ألا ترى أن قصده لاتّخاذ العصير خمراً لا يفارق قصده أن يتّخذه خلّاً من جهة العقد وموجباته، وإنما يفارقه من جهة أن هذا حلال وهذا حرام، وهذا فرق يتعلق بحكم الشرع لا بالعقد من حيث حقيقتُهُ، ونحن لم نقل إن الطلاق محرم وأنه أبطل العقد من جهة كونه محرماً، وإنما نافاه من جهة أن قصده بالعقد إزالته، وإعدامه يناقض العقد حتى يصير صورة عقد لا حقيقة عقد.

الوجه الثاني: أن الحكم في هذه المسائل كلّها ممنوع، فإن اشتراءه بهذه النيّة حرام باطل، ثم إن علم البائع بذلك كان بيعه حراماً باطلاً في حقّه أيضاً، وقد تقدم ذكر ذلك والدلالة عليه، وذكرنا لعن النبيّ ﷺ عاصر الخمر وحديثاً آخر ورد فيمن حَبَسَ العنب أيام القطاف ليبيعه ممن يتخذه خمراً بالوعيد الشديد، وهذا الوعيد لا يكون إلا لفعل محرم، وذكرنا أن الصحابة ﷺ جعلوا بيع العصير لمن يخمره بيعاً للخمر، وهو نهي يتعلق بتصرف العاقد في المعقود عليه، فهو كنهي المسلم عن هبة المصحف للكافر وبيع العبد المسلم لكافر ونحو ذلك، فيكون باطلاً، وقد تقدم ذكر ذلك في الوجه الثاني عشر[١]، وإن لم

(١) ص٨٩.

يعلم البائع بقصد المشتري كان البيع بالنسبة إلى البائع حلالاً، وبالنسبة إلى المشتري حراماً.

لكن هنا فروع يخالف حكمها حكم غيرها، مثل أن يتوب المشتري بعد ذلك، فهل يجوز له التصرّف في المشترى بدون تجديد عقد مع إمكانه؟ وهو نظير إسلام الكافر هل يجوز له مع ذلك التصرّف في المصحف الموهوب؟ ونظير إسلام سيد العبد، فإنا إنما منعنا من ثبوت يد الكافر على المصحف والمسلم، لمقارنة اعتقاد الكفر له، كما أنا إنما منعنا من ثبوت يد المصرّ على ما يستعين به على المعصية لمقارنة اعتقاد المعصية له، وليس غرضنا هنا الكلام في هذا، وإنما الغرض بيان منع هذه الأحكام.

ونظيره من النكاح أن يتزوّج امرأة ليطأها في الدبر أو [ليكريها][(١)] للزنا ونحو ذلك، فهذا مثل اشتراء العصير [لمن يتّخذه][(٢)] خمراً، وبيع الأمة [ممن يكرهها][(٣)] على البغاء فلا يجوز للوليّ تزويجها ممن يعلم أن هذا قصده، ولا يصح النكاح، حتى قد نصّ أصحابنا، ومنهم أبو علي بن أبي موسى[(٤)] على أنه لو تزوجها نكاحاً صحيحاً، ثم وطئها في الدبر، فإنه يُنهى عن ذلك، فإن لم ينته فرّق بينهما، وهذا جيّد، فإن هذا الفعل حرام، فمتى توافق الزوجان عليه،

---

(١) في (ز): [ليكرهها].

(٢) هكذا في (أ)، وفي (ب)، (ج)، (د)، (هـ): [ليتخذه]، وفي (ز) كتب [لمن] ثم شطبها.

(٣) في (أ)، (د)، (ز): [ليكرهها]، والمثبت من باقي النسخ.

(٤) هو محمد بن أحمد بن أبي موسى أبو علي الهاشمي انتهت إليه رئاسة المذهب، وله عدة تصانيف منها شرح على الخرقي، توفي سنة ٤٢٨ هـ، انظر تسهيل السابلة ١/ ٤٦٠.

أو أكرهها عليه، ولم يمكن منعه منه إلّا بالتفريق بينهما تعيّن التفريق طريقاً لإزالة هذا المنكر، وقد زعم بعض أهل الجدل المصنّفين في خلاف الفقهاء لما ذكر عن الإمام أحمد أنه لا يجوز ولا ينعقد بيع العصير ممن يتخذه خمراً، قال: لا أظنه ينتهي إلى حدٍّ يقول: لا يجوز بيع العبد ممن يتلوّط به ولا بيع الأمة ولا تزويج المرأة ممن يطؤها في الموضع المكروه، ثم قال: ولا خلاف أنه يجوز بيع الأخشاب لمن يعمل آلات الملاهي، وهذا الذي قاله هذا المجادل كلّه جهل [وغلط][1] وتخليط، فإن الحكم في هذه المسائل كلّها واحد، وقد نصّ أصحاب الإمام أحمد على أنه لا يجوز بيع الأمرد ممن يعلم أنه يفسق به، ولا بيع المغنية ممن يعلم أنه يتصرّف فيها بما لا يحلّ، ونصّ الإمام أحمد على أنه لا يجوز بيع الآنية من الأقداح ونحوها ممن يعلم أنه يشرب فيها المسكر، ولا بيع المشمومات من الرياحين ونحوها [ممن][2] يعلم أنه يشرب عليها، وكذلك مذهبه في بيع الخشب ممن يتخذها آلات اللّهو، وسائر هذا الباب جارٍ عنده على القياس، حتى إنه قد نصّ أيضاً على أنه لا يجوز بيع العنب والعصير والدادي[3] ونحو ذلك ممن يستعين به على النبيذ المحرم المختلف فيه، فإن الرجل لا يجوز له أن يعين أحداً على معصية الله، وإن كان المُعَانُ لا يعتقدها معصية، كإعانة الكافرين على الخمر والخنزير، وجاء مثل قوله في هذا الأصل عن غير واحد من الصحابة وغيرهم ﷺ.

---

(١) في (د) فقط.

(٢) هكذا في (د)، وفي باقي النسخ: [لمن].

(٣) داد الطعام: أي وقع فيه الدود، هكذا في المصباح المنير ص٧٧، والقاموس المحيط ص٣٥٨.

هذا إذا كان التحريم لحقّ الله سبحانه، وأما إذا تزوّجها ليضارها فلا يحلّ له ذلك أيضاً، كما إذا اشترى من رجل شيئاً ليضارّه بمطل الثمن، فإن علمت هي بذلك فقد رضيت بإسقاط حقّها، وإن لم تعلم لم يمكن إبطال العقد مطلقاً؛ لأن النهي عن العقد إذا كان لإضرار أحد المتعاقدين بالآخر لم يقع باطلاً كبيع المصراة، وتلقي الركبان، وبيع المعيب المدلس عيبه؛ لأن المنهي هٰهنا إنما هو أحدهما لا كلاهما، فلو أبطلنا العقد في حقهما جميعاً لكان فيه إبطالٌ لِعَقْدِ من لم يُنْهَ، ولكان فيه إضرار بمن أُبطل العقد لرفع ضرره، وهذا تعليق على الوصف ضدّ مقتضاه؛ لأن قصد رفع ضرره قد جعل موجباً لضرره.

لكن يمكن أن يقال: العقد باطل بالنسبة إلى المضار دون الآخر كما يقال في مواضع كثيرة، مثل الصلح على الإنكار إذا كان أحدهما ظالماً، وشراء المعتق المجحود عِتْقُه إذا لم يعلم المشتري، ومثل دفع الرشوة إلى ظالم ليكفّ ظلمه، ومثل إعطاء بعض المؤلّفة قلوبهم، ونظائره كثيرة، فيكون نكاح الزوج باطلاً بالنسبة إليه، بمعنى أن استمتاعه بها حرام، وبيع المدلس بالنسبة إلى البائع باطلاً بمعنى أنه يملك الثمن.

فهذا قد يقال مثله، وليس الغرض هنا بيان هذه المسائل، وإنما الغرض بيان أنها غير واردة على ما ذكرنا.

وأمّا إذا تزوّجها ليضار بها امرأة أخرى، أو ليتعاونا على سحر أو غير ذلك من المحرمات، ولم يكن مقصودهما النكاح، وإنما الغرض التوصل به إلى ذلك المحرّم، فمن الذي سلّم صحة هذا النكاح؟ فإن من قال: إن بيع الخبز واللحم ممن يعلم أنه يجمع عليه

الفساق للشرب والزنا باطل، وبيع الأقداح لمن يشرب فيها المسكر باطل، وبيع السلاح ممن يقتل به معصوماً باطل، كيف لا يقول: إن تزويج المرأة لمن يُضِرُّ بها امرأةً مسلمةً ضرراً محرماً مثل أن يضربها باطل، فإن أورد ما إذا لم يقصد الاستمتاع بها، وإنما قصد مجرد إيذاء الزوجة الأولى بالغيرة، فهذا ليس نظير مسألتنا؛ لأن هذا الأذى ليس بمحرم الجنس، فلم يتزوّجها لفعل محرم في نفسه، ثم هو لا يمكن إلّا مع بقاء النكاح، فكأنه قصد بالنكاح بعض توابعه التي لا تحصل إلّا مع وجوده، وهي مما لا يحل قصده، وإن جاز وجوده شرعاً بطريق الضمن، فهنا المحرم مجرد القصد، فلا يُشبه نكاح المحلل؛ لأن المقصود هناك رفع النكاح، وهنا بقاؤه، لكن يشبهه من حيث إن المقصود هناك فعلٌ هو محرم بطريق القصد، مباح بطريق التبع، وكذلك هنا المقصود غيرة الزوجة وهو محرم بطريق القصد، مباح بطريق التبع، وصحة هذا النكاح فيها نظرٌ، فإن ما كان التحريم فيه لحق آدمي يختلف أصحابنا في فساده كما اختلفوا في الذبح بآلةٍ مغصوبة، وفي فساد العقود التي تحرم من الطرفين لحق آدمي، مثل بيعه على بيع أخيه، وسومه على سومه، ونكاحه إذا خطب على خطبة أخيه، فإن فيه خلافاً معروفاً ومن قال بالصحة اعتذر بأن المحرم ليس هو نفس العقد، وإنما هو متقدم عليه، وفرّق بعضهم بأن المنع هنا لحق آدمي، فإن سلم صحة الفرق بين هذه الصور وبين نكاح المحلّل ونحوه لم يصح قياسه عليها، ولا نقض دليلنا بها، وإن لم يسلّم صحة الفرق سوّينا بين جميع الصور في البطلان، فيمنع الحكم في هذه المسائل.

وكذلك كلما يرد عليك من هذه المسائل المختلف فيها، فإن

الجواب على سبيل الإجمال أنه إما أن يكون بين المسألتين فرق صحيح أو لا يكون، فإن كان بينهما فرق لم يصح النقض ولا القياس، وإن لم يكن بينهما فرق فالحكم في الجميع سواء، نعم لو أوردت صورة قد ثبتت فيها الصحة بنصّ أو إجماع، وليس بينهما فرق لكان ذلك متوجّهاً، وليس إلى هذا سبيل، ولا تعبأ بما يفرض من المسائل ويدّعى الصحة فيها بمجرّد التهويل، أو بدعوى أن لا خلاف في ذلك، وقائل ذلك لا يعلم أحداً قال فيها بالصحة، فضلاً عن نفي الخلاف فيها، وليس الحكم فيها من الجليات التي لا يعذر المخالف فيها، وفي مثل هذه المسائل قال الإمام أحمد: من ادّعى الإجماع فهو كاذب، فإنما هذه دعوى بِشْر[1] وابنِ عُلَيَّة[2]، يريدون أن يبطلوا السنن بذلك.

يعني الإمام أحمد رضي الله عنه أن المتكلّمين في الفقه من أهل الكلام إذا ناظرتهم بالسنن والآثار، قالوا: هذا خلاف الإجماع، وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلّا عن بعض فقهاء المدينة وفقهاء الكوفة مثلاً، فيدّعون الإجماع من قلّة معرفتهم بأقاويل العلماء واجترائهم على ردّ السنن بالآراء، حتى كان بعضهم تسرد عليه الأحاديث الصحيحة في خيار المجلس ونحوه من الأحكام[3]، فلا يجد له معتصماً إلّا أن يقول: هذا لم يقل به أحد من العلماء، وهو لا

---

(١) بشر بن غياث المريسيُّ: مبتدع ضال، قال الذهبي: لا ينبغي أن يروى عنه ولا كرامة، لسان الميزان ٢/ ٢٩.

(٢) هو إبراهيم بن إسماعيل بن عُليَّة جهمي هالك يقول بخلق القرآن، له شذوذات في الفقه، وقوله لا يعد خلافاً عند أهل السنّة، انظر تاريخ بغداد ٦/ ٢٠، لسان الميزان ١/ ٣٤.

(٣) في (د) بعد كلمة: [الأحكام]: [والآثار].

يعرف إلّا أن أبا حنيفة ومالكاً وأصحابهما لم يقولوا بذلك، ولو كان له علم لرأى من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن قال بذلك خلقاً كثيراً.

وإنما ذكرنا ذلك على سبيل المثال، وإلا فمن تتبّع وجد في مناظرات الشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحٰق بن راهويه وغيرهم لأهل عصرهم من هذا الضرب كثيراً، ولهذا كانوا يسمّون هؤلاء وأمثالهم فقهاء الحديث، ومن تأمّل ما تردّ به السنن في غالب الأمر وجدها أصولاً، قد تلقّيت بحسن الظن من المتبوعين، وبنيت على قواعد مفروضة، إما ممنوعة أو مسلمة مع نوع فرق، ولم يعتصم المثبت لها في إثباته بكثير حجّة أكثر من نوع رأي أو أثر ضعيف، فيصير مثبتاً للفرع بالفرع من غير ردّ إلى أصل معتمد من كتاب أو سنّة أو أثر، وهذا عام في أصول الدين وفروعه، ويجعل هذه في مقابلة الأصول الثابتة بالكتاب والسنة، فإذا حُقّق الأمر فيها على المستمسك بها، لم يكن في يده إلّا التعجّب ممن يخالفها وهو لا يعلم لمن يقول بها من الحجّة أكثر من مرونة عليها مع حظّ من رأي، ومسألة بيع العصير ممن يتخذه خمراً وبابه الذي زعم هذا المجادل أن لا خلاف في بعضها، عامّة السلف على المنع منها، وقد تقدم ذكر ذلك عن سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر في العنب والعصير بالتحريم.

وقال البخاري في بيع السلاح في الفتنة: كره عمران بن حصين بيعه في الفتنة[1].

والكراهة المطلقة في لسان المتقدمين لا يكاد يراد بها إلّا التحريم، ولم يبلغنا عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم خلاف في ذلك إلّا ما

---

(١) سبق تخرجه ص٩٤.

روى أبو بكر بن أبي موسى الأشعري، عن أبيه أبي موسى الأشعري أنه كان يبيع العصير.

وهذه حكاية حال يحتمل أنه كان يبيعه ممن يتخذه خلّاً، أو رُبّاً، أو يشربه عصيراً، أو نحو ذلك.

وأمّا التابعون فقد منع بيع العصير ممن يتّخذه خمراً عطاء بن أبي رباح، وطاووس، ومحمد بن سيرين، وهو قول مالك، ووكيع بن الجراح، وإسحٰق بن راهويه، وسليمان بن داود الهاشمي، وأبي بكر بن أبي شيبة، وزهير بن حرب، وأبي إسحاق الجوزجاني، وغيرهم؛ ومنع مالك بن أنس من بيع الكفار ما يتقوّون به من كراع وسروج [وخُرْثِيٍّ][1] وغيره، وهو أحد الوجهين لأصحاب الشافعي، ذكرهما في الحاوي، وجاء التصريح عن السلف بتحريم هذا البيع وفساده أيضاً، وهو مذهب أهل الحجاز وأهل الشام وفقهاء الحديث تبعاً للسلف.

فروى ابن وهب، عن سعيد بن أبي أيوب، عن [سعد][2]، عن مجاهد أن رجلاً قال لابن عباس: إن لي كروماً فأعصرها خمراً، فأعتق من ثمنها الرقاب، وأحمل على جياد الخيل في سبيل الله، وأتصدّق على الفقراء والمساكين؟ فقال له ابن عباس: فِسْقٌ إن أنفقت، وفِسْقٌ إن تركت، فرجع الرجل فعقر كل شجرة عنب كان يملكها.

وروى عبد الملك بن حبيب في الواضحة عن شراحيل بن بكير أنه سأل ابن عمر عن بيع العصير، فقال: لا يصلح، فقال: إن عصرته ثم شربته مكاني، قال: فلا بأس، قال: فما بال بيعه حرام

---

(١) في (ب): [وخزيّ]، وفي (ج)، (هـ): [وحورر] بدون نقط والمثبت من (أ)، (د)، (ز) إلا أنه في (د) لم يعجم الخاء.

(٢) في (د): [سعيد].

وشربه حلال؟ فقال له ابن عمر: ما أدري أجئت تستفتيني أم جئت تماريني.

قال ابن حبيب: نهى عن بيعه لأنه لا يصرف إلا إلى الخمر إلا أن يكون يسيراً ويكون مبتاعه مأموناً، يعلم أنه إنما يشتريه ليشربه عصيراً كما هو فلا بأس به، وكذلك بيع الكرم إذا خيف أن يكون مشتريه إنما يشتريه ليعصره خمراً فلا يحل بيعه منه، وكذلك إذا كان مشتريه مسلماً يخاف أن يستحلّ ذلك.

فأما إن كان نصرانياً أو يهوديّاً فلا يحل بيعه منه على حال، لأن شأنهم عصر الخمر وبيعها، وقد كره ذلك ابن عمر، وابن عباس، وعطاء، والأوزاعي ومالك، وغير واحد، وضرب الأوزاعي لذلك مثلاً كمن باع سلاحاً ممن يعلم أنه يقتل به مسلماً.

قال: وكره مالك أن يبيع الرجل العسل، أو التمر، أو الزبيب، أو القمح ممن يعمل ذلك شراباً مسكراً، وكره طعام عاصر الخمر وبائعها، وكره مبايعته ومخالطته في ماله إذا كان مسلماً، وكره أيضاً أن يكري الرجل بيته، أو حانوته ممن يبيع فيها الخمر مسلماً كان أو نصرانياً.

قال ابن حبيب: وقد نهى ابن عمر أن يكري الرجل بيته، أو حانوته ممن يبيع فيها الخمر، حدّثنيه عبد الله بن صالح عن اللّيث عن نافع.

قال ابن حبيب: ومن فعل ما نهي عنه بأن باع كرمه ممن يعصره خمراً، أو أكرى داره أو حانوته ممن يبيع فيها الخمر؛ تصدّق بجميع الثمن، وكذلك قال مالك.

فهذا ابن عباس رضي الله عنه يبين أن إمساك هذا الثمن فسق وأن إنفاقه فِسْق، وهذا من أبين ما يكون في فساد العقد، فإنه لو كان صحيحاً لكان الثمن حلالاً، فإنّا لا نعني بفساد العقد في حقّ البائع إلّا أنه لم يملك الثمن الذي أخذه، ولا يحلّ له الانتفاع به، بل يجب عليه أن يتصدّق به إذا تعذّر ردّه على مالكه كما يتصدّق بكل مال حرام لم يعرف مالكه، وهذا مذهب مالك الذي ذكره ابن حبيب، وعليه دلّ حديث ابن عمر رضي الله عنه، حيث بيَّن أن هذا البيع حرام، ولا نعلم عن أحد من المتقدمين خلاف ذلك، وإنما تعرف الرخصة في بيع العصير لمن يخمره عمّن بعد التابعين مثل سفيان الثوري، وأبي حنيفة.

وقد روي عن إبراهيم أنّه قال: لا بأس ببيع العصير، وهذا مطلق، فيحتمل أنه أراد إذا لم يعلم بحال المشتري، ويحتمل العموم، فكيف يجوز بعد هذا أن يدعى عدم الخلاف في شيء من هذا النوع.

ولو قيل لقائل ذلك: انقل لنا عن واحد من المتقدمين الرخصة في ذلك، لأبلس، فنسأل الله سبحانه الهدى والسّداد بفضله ومنّه.

وأمّا قوله في الفرق بين الإكراه وبين هذا: إن الرضى معتبر في صحة العقود.

فنقول: وهل الرّضى المتعلق بفعل الراضي نفسه إلّا نوع من الإرادة والقصد أو صفة مستلزمة للإرادة والقصد؟ فإذا كان النوع أو الملزوم شرطاً فالجنس اللازم شرط بالضرورة، فإن وجود النوع بدون الجنس أو الملزوم بدون اللازم محال، فكيف يصح الفرق مع وجود هذا الجمع.

نعم قد يقول المنازع: إنما اشترط هذا القدر من القصد فقط.

فنقول: إنما اشترطته لعدم قصد الإنسان في العقد، وأن إلزام المرء ما لم يرده، وإنما تكلّم بلفظه فقط لقصد آخر يدفع به عن نفسه ضرراً لا يجوز.

فنقول: وهذا موجود في المحلل وغيره من المحتالين، فإن تصحيح عقدٍ لم يرده، وإنما تكلّم بلفظه فقط لقصد آخر يستحلّ به محرماً لا يجوز، وقد بيّنّا اعتبار القصود في العقود فيما مضى.

وأمّا ذكر الشروط المقترنة في العقد فلا تعلّق لها بما نحن فيه، لكن إنما تورد فيما إذا توافقا على التحليل قبل العقد، كما هو واقع كثيراً، فإن هذا أقبح من مجرّد القصد، وحكم هذا حكم المشروط في العقد، وقد بيّنّا ضعف الفرق بين المقترن والمتقدم فيما مضى.

وأمّا **الوجه الثالث**[1]: فقوله: النيَّة إنما تعمل في اللفظ المحتمل لمعنيين صحيحين دون ما لا يحتمل إلا معنىً واحداً صحيحاً، فإن النيّة الباطنة لا تؤثّر في مقتضيات الأسباب الظاهرة.

فليس في هذا الكلام أكثر من مجرد حكاية المذهب، وحسبه من الجواب: لا نسلم، فإن الدعوى المجرّدة يكفيها المنع المجرّد.

ثم نقول: أتقول: إنها لا تؤثر في مقتضيات الأسباب الظاهرة ظاهراً، أم لا تؤثر فيها ظاهراً ولا باطناً؟ الأول مسلّم، ولا يضرّنا ذلك، فإنّا لم ندّع أن مجرّد النية يبطل حكم اللفظ ظاهراً، وإنما قلنا: العقد في الباطن باطل في حقّ المحلّل، وإن كان حلالاً بالنسبة إلى المرأة إذا لم تعلم بالتحليل فيأثم بوطئها وبإعادتها إلى الأوّل، وهي لا تأثم بتمكينه، كمن تزوّج أخته من الرضاعة، وهي لا تعلم.

---

(١) أعاد شيخ الإسلام الوجه الثالث، وإن كان ذكره ص٤٥٨ لطول الفاصل.

وإن قال: إن النيّة الباطنة لا تؤثر في مقتضيات الأسباب الظاهرة بحال، فينتقض عليه بصرائح الطلاق والعتاق ونحوها إذا صرفها بنيّته إلى ما يحتمله اللّفظ، فإن ذلك يؤثر في الباطن، فكذلك لفظ «نكحت» يحتمل نكاح التحليل وقد نواه، فينصرف اللفظ إليه؛ لأن اللفظ إما أن يكون مشتركاً أو متواطئاً، وإما أن يكون أحد المعنيين فيه ظاهراً والآخر باطناً، وإما أن يكون نصّاً لا يحتمل غير المعنى الواحد، فأما المشترك فتؤثر النية فيه كما في الكنايات وكذلك المتواطئ؛ كقوله: «اشتريت» فإنه مطلق تقيّده النية له أو لموكله، وأما النص فلا تعمل النيّة في خلاف معناه، وأما الظاهر فما أعلم أحداً خالف في أن النية تؤثر فيه في الجملة، واللفظ الصريح يشمل النص والظاهر.

فقوله: إن اللفظ هناك صريح فلا تعمل النيَّة فيه، منقوض بما شاء الله تعالى من الصور، بل هذه القاعدة من أقوى الأدلّة على المسألة، فإن لفظ الإنكاح والتزويج ظاهر في النكاح الصحيح الشرعي، وهو محتمل للأنكحة الفاسدة، مثل نكاح المحلل ونكاح الشغار ونكاح المتعة وغير ذلك، فإذا قال: نكحت ونوى نكاح المحلّل فقد قصد باللفظ ما يحتمله، ثم من نوى ما يخالف الظاهر إن كان المنويّ له دُيِّنَ في الباطن إذا أمكن، وفي قبوله في الحكم خلاف مشهور إذا كان الاحتمال قريباً من الظاهر، وإن كان الذي نواه عليه، فإنه يقبل منه ظاهراً وباطناً، كما لو قال: أنت طالق إن قمت، ثم قال: سبق لساني بالشرط ولم أرده، أو قال: والله لا أنكح فلانة، ونكحها نكاحاً فاسداً، وقال: نويت الصحيح والفاسد، فإذا كان الزوج قد نوى التحليل عملت نيّته في الباطن في جانبه خاصّة، فإذا ادّعى أنه نوى ذلك قُبِلَ فيما عليه من إفساد النكاح في حقّه.

ثم هذا قياس جميع ألفاظ العقود المفردة والمقترنة من الأيمان والنذور والطلاق والعتاق والظهار والإيلاء والوقف والبيع والهِبَة والنكاح، فكيف يقال بعد هذا: إن النيَّة الباطنة لا أثر لها في مقتضيات الأسباب الظاهرة؟

ولو قال: زوّجتك بنتي بألف درهم، لكان هذا اللفظ صريحاً في نقد البلد الغالب، فلو قال الزوج: نويت النقد الفلاني وهو خير من نقد البلد أو دونه قُبل منه إن صدقه الآخر عليه.

وبالجملة فهذا السؤال دليل قويّ في أصل المسألة، وهو أن يقال: نوى باللفظ معنىً محتملاً يخالف ظاهره فوجب أن نلزمه ما نواه فيما بينه وبين الله، كما لو نوى ذلك بسائر ألفاظ العقود، أو نقول: كما لو نوى ذلك بلفظ الأيمان والنذور والطلاق والعتق.

وبهذه الأصول يظهر الفرق أيضاً بين نكاح الهازل ونكاح المحلل، كما يظهر الفرق بين طلاق الهازل والطلاق الذي نوى به خلاف ظاهره، فإنه إذا هزل بالطلاق أو العتق ونحوهما وقع، ولو نوى به خلاف ظاهره دُيِّنَ فيما بينه وبين الله تعالى بلا تردّد، وقُبِلَ في الحكم إذا كان ذلك أشدّ عليه بلا تردّد أيضاً، فكذلك النكاح إذا هزل به وقع، وإذا نوى بالعقد خلاف ظاهره عمل فيما بينه وبين الله تعالى بما نوى، وقُبِلَ ما نواه في الحكم في جهته؛ لأن الإقرار بفساد النكاح مقبول منه فيما يخصّه.

ومن النقوض الموجهة على هذه الدّعوى الباطلة، وهي قوله: النيّة الباطنة لا تؤثر في مقتضيات الأسباب الظاهرة، أن كلمة الإسلام مقتضاها سعادة الدنيا والآخرة، ثم إذا نوى ما يخالفها أثّر ذلك في إبطال مقتضياتها في الباطن، ومن ذلك عقود الهازل، فإن أكثرها أو

عامّتها عند المخالف باطلة لعدم قصدها، فقد أثرت النية الباطنة في مقتضيات الأسباب الظاهرة.

ولنا أن ننقض عليه بصور وإن كنا لا نعتقدها، فإن حاصل ذلك أنك إذا لم تعتقد صحة دليلك فكيف تلزمه غيرك إذا كان هو أيضاً لا يعتقد صحته؟ ولهذا قالوا: ليس للمناظر أن يلزم صاحبه ما لا يعتقده هو إلا النقض؛ لأن ما سوى النقض استدلال، وليس للإنسان أن يستدلّ بما لا يعتقد صحّته، والنقض ليس استدلالاً، لكن إذا انتَقَضَت العلَّة على أصل المستدلّ فقد اتّفقا على فسادها، أما المستدلّ فبصورة النقض، وأما الآخر فبمحل النزاع ؛ لأنهما اتّفقا على تخلّف الحكم عن هذه العلَّة، فالمستدلّ يقول: تخلف الحكم عنها في صورة النقض، والآخر يقول: تخلف الحكم عنها في الفرع الذي هو محل النزاع، وإذا كان الحكم متخلّفاً عنها وفاقاً كانت منتقضة وفاقاً.

وتلخيص ذلك أن المستدلّ ليس له أن يستدلّ إلّا بما هو دليل عنده، فإذا استدلّ بما هو دليل عند مناظره دونه؛ كان حاصله إظهار مناقضة المناظر لا إثبات مذهب نفسه، وهذا ليس له استدلالاً، وإنما هو اعتراض في المعنى، فأمّا المعترض فاعتراضه إن كان منعاً فليس هو إلزاماً، وإن كان معارضة فيجوز له أن يعارض بما هو دليل عند المستدلّ، وليس دليلاً عنده، [إذ][1] كان هو لا يعتقد صحة دليل المستدلّ، كما ذكرنا في النقض عليه، وإن كان هو أيضاً يعتقد صحة دليل المستدل وقد عارضه بما هو دليل عند المستدلّ دونه، فحاصله يرجع إلى مناقضة المستدلّ، وفي الحقيقة فكلاهما مخصوم، أما المستدلّ فاستدلّ بدليل معترض من غير مرجح، وأما المعترض فترك

---

(١) في (ب)، (د): [إذا].

العمل بالدليل السالم عن المعارض المقاوم، ومن ذلك صور الوكالة، فإن قوله: اشتريت؛ مقتضاه الاشتراء له، لا يحتاج في ثبوته إلى نيّة، ثم إذا نوى الشراء لموكله أو لشريكه صح ذلك بالاتفاق، وكذلك لو نواه لغير موكل على خلاف مشهور.

وقول المعترض: إن قوله: اشتريت، متردّد بين الاشتراء له ولموكله؛ غلط، بل هو ظاهر في الشراء له، محتمل للشراء لموكله، وربما قد ينازعنا فيما إذا كانت الوكالة في شراء شيء معين، لظهور الشراء للموكِّل في مثل هذه الصورة فننقل الكلام إلى شراء الوليّ، مثل وصيّ اليتيم وناظر الوقف وشراء الأب، فإنه لا خلاف أن مطلق هذا العقد يقتضي الشراء لنفس المشتري ظاهراً وباطناً، والنية الباطنة تعمل في مقتضى هذا السبب الظاهر، ولا يدعي أحد أن اللفظ هنا متردّد بين الشراء لنفسه أو لموليه، بل مقتضى اللفظ هنا الشراء لنفسه، كما أن مقتضى لفظ النكاح هو النكاح الصحيح الشرعي، ثم هنا إذا نوى الشراء لموليه أثرت النية في مقتضى السبب الظاهر، فكذلك هناك، وليس بينهما من الفرق أكثر من أن المنوي هناك جائز، وهنا غير جائز؛ لأنه هناك نوى أن يشتري بطريق الولاية، وهنا نوى أن يكون محلّلاً، وهذا الفرق لا يقدح في كون النية تؤثر في مقتضى الأسباب الظاهرة، بل هو دليل على أنها مؤثرة بحسبها: إن خيراً فخير، وإن شرّاً فشرّ، وهذا الفرق لم يجئ إلا من خصوص المنوي، وهذا لا بدّ منه، فإن النيات وإن اشتركت في كونها نية فلا بدّ أن تفترق في متعلقاتها.

إذا تبيّن هذا فقوله: النية إنما تؤثر في اللفظ المحتمل؛ إن عنى به الاحتمال المساوي لصاحبه، فليس احتمال لفظ العقد للمولى

والموكل مساوياً، فلا يصح كلامه، وإن عنى به مطلق الاحتمال المساوي أو المرجوح، فهذا لا يخرج اللفظ عن أن يكون صريحاً كسائر الألفاظ الظاهرة، وحينئذ يكون قد نفى ما أثبته؛ لأنه أثبت أنها تعمل في كل لفظ محتمل، ونفى عملها في الظواهر وهي محتملة، وهو كلام متهافت، وإن عنى بالصريح النص فهو خلاف كلام العلماء، فإن صرائح الطلاق وغيره ظواهر فيه تحتمل غيره ليست نصوصاً، ثم مع هذا لا ينفعه هذا الكلام، فإن لفظ النكاح يجوز أن يراد به النكاح الفاسد، ولهذا يقال: نكاح صحيح وفاسدٌ، ويقال: نكاح المحلل، وهذا الاستعمال وإن سلّم أنه مجاز؛ فإنه مخرج للّفظ عن أن يكون نصاً إلى أن يكون ظاهراً، وهو مُدخِلٌ للفظ النكاح في اللفظ المحتمل بالتفسير الذي يتكلم على تقريره، وإذا لم يكن النكاح داخلاً في القسم الثاني أعني الصريح، بل في الأول؛ صار الكلام حجّة عليه لا له، وكذلك هو، فإن المعترض بهذه الأسئلة ردّ بها كلام من احتجّ من الفقهاء على أن للنيَّة تأثيراً في العقود، كعقد التوكيل ونحوه، فزعم أنها تؤثر في المحتمل دون الصريح، وأن الوكالة من المحتمل والنكاح من الصريح، وقد تبيّن لك أنهما من جنس واحد بأي تفسير فسّر المحتمل والصريح دخل فيه القسمان جميعاً، وهذا توكيد للحجّة.

وأما **الوجه الرابع**[1]: فجوابه أن النية ليست بمنزلة الشرط مطلقاً.

وقوله: إذا لم تكن بمنزلة الشرط مطلقاً فلا تأثير لها؛ غير

---

(١) سبق ص٤٥٨.

مسلّم، ولا دليل عليه، بل النيَّة في الجملة تنقسم إلى مؤثر في العقد وإلى غير مؤثر، كما أن الشروط تنقسم إلى مؤثر وغير مؤثّر، فإذا كان الشرط ينافي موجب العقد كاشتراط عدم الصداق كان باطلاً، وإذا لم ينافه كاشتراط مصلحة العقد أو العاقد لم يكن باطلاً، وكذلك النيَّة إذا كانت منافية لموجب العقد أو لمقتضى الشرع كانت مؤثرة، وإذا لم تكن منافية لم تؤثر، فمن نوى بالشرى القنية أو التجارة لم يخرج بهذه النية عن مقتضى البيع، بخلاف من أوجب ذلك بالشرط على المشتري، أما من قصد أن يعقد ليفسخ لا لغرض في المعقود عليه، أو قصد منفعة محرمة بالمعقود عليه، فهذا قصد ما ينافي العقد والشرع، فلذلك أثر في العقد، وقد تُؤثر النية حيث لا يؤثر الشّرط، فإنه لو قصد التدليس على المشتري أو المستنكح أو المنكوحة كان ذلك حراماً مثبتاً لخيار الفسخ أو مبطلاً للعقد، ولو شرط ذلك لكان العقد صحيحاً لازماً، فظهر أن القصد يؤثر حيث لا يؤثر الشرط، كما أن الشرط يؤثر حيث لا يؤثر القصد، وقد يؤثران جميعاً؛ إذ كل منهما مخالف للآخر في حدّه وحقيقته، وإنما غلط هٰهنا من ظنّ أن المؤثر هو الشرط أو ما يقوم مقامه، وليس الأمر كذلك والله أعلم.

وأما **الوجه الخامس**[1]: فقد اعترف المعترض بفساده، وقال: نحن [لا][2] ندّعي أن النكاح صحيح باطناً وظاهراً، وهو كما قال، فإنّا نقول بموجب الحديث، فنحكم بالظاهر، فلا نحكم في عقد أنه عقد تحليل حتى يثبت ذلك، إما بإقرار الزوج، أو ببيّنة تشهد على تواطئهما قبل العقد، أو تشهد بعرفٍ جارٍ بصورة التحليل، فإن العرف

---

(١) سبق ص٤٥٩.

(٢) في (د) فقط.

المطّرد على حالٍ جارٍ مجرى الشرط بالمقال، لكنّا وإن لم نحكم إلّا بالظاهر فلا يجوز لنا أن نعامل الله سبحانه إلّا بالنيات الصحيحة، فإن الأعمال بالنيّات، فلا يجوز أن ننوي بالشيء ما حرّمه الله سبحانه، وعلينا أن ننهى الناس عمّا نهاهم الله سبحانه عنه ورسوله ﷺ من النيّات الباطنة، وإن لم نعتقد أنها فيهم كما ننهاهم عن سائر ما حرّمه الله سبحانه وتعالى، وأن لا نكتم ما أنزله الله سبحانه من البيِّنات والهدى من بعد ما بيَّنه للناس في الكتاب الذي تضمن طاعة الرسول ﷺ واتّباع سبيل السابقين الأوّلين، وعلينا أن لا نعين أحداً بنوع من أنواع الإعانة على عقد يغلب على الظنّ أنه تحليل، وإن لم نحكم بأنه تحليل، كما لا يجوز أن نعين أحداً على عمل يغلب على الظنّ أنه يتوسّل به إلى قتل معصوم أو وطء محرم، وينبغي الاحتراز من الإعانة على ما يخاف أن يكون تحليلاً، وإن لم يغلب على القلب.

وبالجملة فالغرض هنا بيان تحريم التحليل وفساد عقد المحلّل في الباطن، وأما ترتيب الحكم عليه في الظاهر فسيأتي ذكره إن شاء الله ﷻ، [وهذا بيِّن إن شاء الله تعالى][1].



(١) ليست في (ب)، (ج)، (هـ)، (ز).



فصل

وقد أخرج الشيطان للتحليل حيلة أخرى، وهي أن يزوّجها الرجل المطلِّق من عبده بنيّة أن يبيعه منها أو يهبه لها، فإذا وطئها العبد باعها ذلك العبد أو بعضه أو وهبها ذلك، والمرأة إذا ملكت زوجها أو شقصاً منه انفسخ النكاح، والمخادعون يؤثرون هذه الحيلة لسببين:

أحدهما: أن الفرقة هنا تكون بيد الزوج المطلِّق أو الزوجة، فلا يتمكن الزوج من الامتناع من الفرقة، بخلاف الصورة الأولى، فإنه قد يمتنع من الطلاق فيمكنه ذلك على القول بصحة النكاح.

الثاني: زعموا أنه أستر لهما من إدخال أجنبي على المرأة، فإن إيطاء عبده ليس كإيطاء من يساميه في الحرية.

ثم ذهب بعض الشذوذ إلى أن وطء الصغير الذي لا يجامع مثله يحلّها، فإذا انضمّ إلى ذلك أنه يجبره على النكاح، صار بيد المطلِّق العقد والفسخ من غير ما يغار منه، وإن كان كبيراً فمنهم من يُجْبِرُهُ على النكاح، فيصير بيد السيد العقد والفسخ أيضاً، وجعل بعض أصحابنا في هذه الصورة ـ أعني فيما إذا زوّجها من عبده الكبير ـ احتمالاً؛ لأن الزوج لم ينو التحليل، وإنما نواه غيره، والعبرة في التحليل بنيّة الزوج لا بنيّة غيره.

وهذه الصورة أبلغ في المخادعة لله تبارك وتعالى والاستهزاء بآيات الله والتلاعب بحدود الله، فإنه هناك كان المحلل هو الذي بيده الفرقة لا بيد غيره، وهنا جعلت الفرقة بيد المطلق والمرأة، لا سيما

إن كانت الزوجة تحت حجر الزوج، بأن يكون وصيّاً لها، فيرى أن يهبها العبد ويقبله هو أو يبيعها إياه، إن كان ممن يستحلّ أن يبيع الوصي لليتيم، فإن من فتح باب المخادعة لم يقف عند حدّ، حتى يتعدّى ما أمكنه من حدود الله تعالى، وينتهك ما استطاع من محارم الله، فإنه في مثل هذه الصورة يبقى المطلق مستقلاً بفسخ النكاح، ثم إنه من المعلوم أن العبد لا يمكنه النكاح الصحيح إلّا بإذن سيّده، فإذا أذن له السيد في النكاح ومن نية هذا السيد أن يفسخ نكاحه، كان الزوج أيضاً مخدوعاً ممكوراً به، حيث أذن له في نكاح باشره، وليس القصد به نكاحاً، وإنما القصد به سفاح، فهناك إنما وقعت المخادعة في حقّ الله سبحانه فقط، وهنا وقعت المخادعة في حقّ الله وحق آدمي، وهو هذا الزوج، واللعنة التي [وجبت][1] هناك على المحلّل والمحلَّل له تصير كلتاهما هنا على المطلِّق، وهو المحلّل له وعلى الزوجة فيقتسمان لعنة المحلِّل، وينفرد المطلق بلعنة المحلل له، أو تشركه المرأة فيها.

ومن أسرار الحديث أنه يعمّ هذا لفظاً كما يعمّه معنى، فإن العطف قد يكون للتغاير في الصفات كما يكون للتغاير في الذوات، فيقال لهذا: لعن الله المحلّل والمحلَّل له، وإن كانا وصفين لشيء واحد، فلهذا قلنا هذا أغلظ في التحريم حيث اجتمع عليه لعنتان، فإن كان هذا العبد قد واطأهم أخذ بنصيبه من اللعنة من غير أن ينقص من نصيب السيد شيئاً؛ لأن عقد التحليل إنما تمّ برضاه ورضى السيد، كما لو كان المحلل عبداً لغير المطلق، فإنه إذا حلل بإذن

(١) في (أ)، (ز): [توجهت]، والمثبت من باقي النسخ.

السيد حقت اللعنة عليهما، ويزيده قبحاً أن الزوج هنا عبد ليس بكفءٍ، ونكاحه إما منقوص أو باطل على ما فيه من الاختلاف، ومن يصحّحه فمنهم من يشترط رضى جميع الأولياء.

ثم اعلم أن التحليل بالعبد قد يكون من غير المطلق، بل من صديق له يزوجها بعبده ويواطؤُها على أن يملكها إيّاه، فإن لم يعلم الزوج المطلق بذلك فهو كما لو اعتقد الزوج التحليل هناك، وعلمت به المرأة دون المطلق، وإن علم هو فهو كما لو علم هناك.

وكلُّ ما ذكرناه من الأدلّة على التحليل فهي حاصلة هنا، فإن قول النبيّ ﷺ: «لَعَنَ اللَّهُ المُحَلِّلَ» وإن كان الغالب إنما يقصد به الزوج، فالسيّد هنا بمنزلته، واللفظ يشمله، وإن كان النبيّ ﷺ لم يقصده بلفظ المحلّل، فلا ريب أنه في معناه وأولى.

ونظير هذا أن يزوّجها رجل بعبده الصغير أو ابنه الصغير أو المجنون بقصد أن يطلق عليهما عند من يقول: إن له أن يطلق على عبده وابنه الصغيرين والمجنونين، أو بنيّة أن يخلعها منه، بأن يواطئها أو يواطئ غيرها على الخلع، فإن جواز الخلع لوليّ الصبي والمجنون أقوى من جواز الطلاق.

ونظير هذا أن يعقد ولي الصبي والمجنون له عقودَ حِيَلٍ من بيع أو إجارة أو قرض، فإن الحيل التي يحتالها الولي لليتيم في ماله بمنزلة ما يحتاله المرء في مال نفسه، وقريب منه إذا أذن السيد لعبده في معاملات من الحيل، فإنه بمنزلة أن يعامل السيد نفسه تلك المعاملة حيث حصل غرضه بفعل عبده كحصوله بفعل نفسه، والاحتمال الذي جعل في مذهبنا غير محتمل أصلاً، فإن قوله: المعتبر في التحليل نيّة الزوج كلام غير سديد، فمن الذي سلّم ذلك؟

أم ما الذي دلّ على ذلك؟ بل المعتبر نية من يملك فرقة بقول أو بفعل، فإن التحليل دائر مع ذلك، وإذا كان الزوج الذي يقصد التحليل ملعوناً فالذي يقصد أن يحلل بالزوج ويفسخ نكاحه أولى أن يكون ملعوناً، فإنه يخادع الله ورسوله وعبده المؤمن، وهو نظير الرجل يقدِّم إلى العطشان الماء، فإذا شرب منه قطرة انتزعه من فيه، ولو أن السيد أنكح عبده نكاحاً يقصد به أن يفرق بينهما بعد يوم من غير تحليل، لكان خادعاً له ماكراً به ملعوناً، فكيف إذا قصد مع ذلك التحليل؟

واعلم أن التحليل هنا لا يتمّ إلا بأن يتواطأ السيد المطلِّق أو غيره مع المرأة على أن يملّكها الزوج، أو يعلم أن حال المرأة تقتضي أنه إذا عرض عليها ملك الزوج لينفسخ النكاح ملكته، فإنّا قد ذكرنا أن العرف في الشروط كاللفظ، فأمّا لو لم يكن للمرأة رغبة في العود إلى المطلِّق، ولا هي ممن يغلب على الظن ملكها للعبد إذا عرض عليها، فهنا نيَّة السيّد وحده نيّة من لا فرقة بيده.

ثم العبد إذا لم يعلم بما تواطأ عليه الزوجان يكون كالمرأة إذا لم تعلم نيّة الزوج للتحليل لا إثم عليه، فإن علم ووافق فهو آثم، وعلى التقديرين فنكاحُه باطل؛ لأن إذن السيد شرط في صحة النكاح، والسيّد إنما أذن في نكاح تحليل لا في نكاح صحيح، فيكون النكاح الذي أجازه الشرع وقصده العبد لم يأذن فيه السيد، والذي أذن فيه السيد لم يجزه الشرع، ثم إن أخبر العبد فيما بعد بما تواطأ عليه الزوجان وغلب على ظنّه أن الأمر كذلك؛ لم يحل له المقام على هذا النكاح، لكن لا يقبل قول السيد وحده في إبطال نكاحه، وسائر الفروع التي ذكرناها في نية الزوج بالنسبة إلى المرأة تجيء في نيَّة الزوجين بالنسبة إلى العبد، والله أعلم.



فصل

فأمّا إن نوى التحليل من لا فرقة بيده، مثل أن ينوي الفرقة الزوج المطلق ثلاثاً أو تنويها المرأة فقط، أعني إذا نوت أن الزوج يطلقها فقد قال حرب الكرماني: سُئِل أحمد عن التحليل إذا همّ أحد الثلاثة بالتحليل؟ فقال أحمد: كان الحسن وإبراهيم والتابعون يشدّدون في ذلك.

وقال أحمد: الحديث عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «أَتُرِيدِينَ أنْ تَرْجَعِي إلى رِفَاعَةَ؟»[1] يقول أحمد: إنها قد كانت همّت بالتحليل، ونية المرأة ليست بشيء إنما قال النبيّ ﷺ: «لَعَنَ اللَّهُ المُحَلِّلَ والمُحَلَّلَ لَهُ»[2]، وليست نية المرأة بشيء، فقد نص الإمام أحمد رضي الله عنه على أن نية المرأة لا تؤثر، وكذلك قال أصحابه، وكذلك قال مالك: لا يجوز أن يتزوجها ليحلّها، علمت هي أو زوجها الأول أو لم يعلما، وإن اعتقدت المرأة التحليل وسألته لمّا دخل الطلاقَ، أو خالعته بمال جاز.

قال مالك: لا يضرّ الزوج ما نوت الزوجة؛ لأن الطلاق بيده دونها.

قال أصحابه: المعنى المؤثر في إفساد النكاح يختصّ به الزوج

---

(١) سيأتي تخريجه ص٤٩٨.

(٢) سبق تخريجه.

الثاني، سواء فيه واطأهما أو أحدهما أو تفرّد بذلك ونوى الإحلال والطلاق، أَخَذَ عليه أجراً أم لم يأخذ، فإذا لم يُواطئ الزوج الثاني ولا نوى، فهو نكاح رغبة ويحلّها، وإن كان الزوج الأول والمرأة قد تواطآ على ذلك أو دسّا إليه أن يتزوّجها أو بذلا له مالاً، كل ذلك غير مؤثر، سواء علم بالطلاق الأوّل أم لا.

وقال الحسن والنخعي وغيرهما: إذا همّ أحد الثلاثة فهو نكاح محلّل، ويُروى ذلك عن ابن المسيّب.

ولفظ إبراهيم النخعي: إذا كانت نية أحد الثلاثة الزوج الأول أو الزوج الآخر أو المرأة أنه محلل، فنكاح هذا الأخير باطل، ولا تحلّ للأول.

[رواه الأثرم عن جابر بن زيد قال: إذا نوى أحد الثلاثة إحلالاً فلا يصلح، وكذلك رواه عن الحسن أو إبراهيم: إذا همّ أحد الثلاثة فسخ النكاح][1].

ووجه هذا أن المرأة إذا نكحت الرجل، وليست هي راغبة فيه فليست ناكحة كما تقدم، بل هي مستهزئة بآيات الله، متلاعبة بحدود الله، وهي خادعة للرجل ماكرة به، وهي وإن لم تملك الانفراد بالفرقة، فإنها تنوي التسبّب فيها على وجه تحصل به غالباً، بأن تنوي الاختلاع منه وإظهار الزهد فيه وكراهته وبُغضه، وذلك مما يبعثه على خلعها أو طلاقها، ويقتضيه في الغالب، ثم إن انضمّ إلى ذلك أن تنوي النشوز عَنْهُ وفِعْلَ ما يكره لها، وتَرْكَ ما ينبغي لها، فهذا أمر محرم، وهو موجب للفرقة في العادة، فأشبه ما لو نوت ما يوجب

---

(١) في (ز) و(أ) إلحاقاً.

الفرقة شرعاً، وإن لم تنوِ فعل محرم ولا ترك واجب، فهي ليست مريدة له، ومثل هذه في مظنّة أن لا تقيم حدود الله معه، ولا يلتئم مقصود النكاح بينهما، فتفضي إلى الفرقة غالباً.

وأيضاً فإن النكاح عقد يوجب المودَّة بين الزوجين والرحمة كما ذكره الله سبحانه في كتابه، ومقصوده السكن والازدواج، ومتى كانت المرأة من حين العقد تكره المقام معه وتودّ فرقته؛ لم يكن النكاح معقوداً على وجه يحصل به مقصوده.

وأيضاً فإن الله سبحانه قال: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فلم يبح إلا نكاحاً يظن فيه أن يقيم حدود الله، ومثل هذه المرأة لا تظن أن تقيم حدود الله، لأن كراهيتها له تمنع هذا الظنّ؛ ولأن المرأة تستوفي منافع الزوج بالنكاح، كما يستوفي الرجل منافعها، فإذا كانت إنما تزوجت لتفارقه وتعود للأول لا لتقيم معه لم تكن قاصدة للنكاح ولا مريدة له، فلا يصحّ هذا النكاح على قاعدة إبطال الحيل.

وأما نية المطلّق ثلاثاً، فيشبه ـ والله أعلم ـ أن يكون هؤلاء التابعون إنما قالوا: إنه يكون النكاح بها تحليلاً إذا كان هو الذي سعى في النكاح، وأراد بذلك أن تختلع المرأة بعد ذلك من زوجها، فإن هذا حرام، لما أنه خدع رجلاً مسلماً، وهو قد سعى في عقد يريد إفساده على صاحبه، ويشبه ما لو كان قد زوّجها من عبده يريد أن يملكها إياه، وهي لا تشعر بذلك، ثم يحتمل أنهم أرادوا أن النكاح باطل في حقّ الأول، بمعنى أنها لا تحل أن تعود إلى الأول بمثل هذا النكاح؛ لأنه قصد تعجيل ما أجّله الله، فيعاقب بنقيض قصده.

وقد يشبه هذا ما لو تسبّب رجل في الفرقة بين رجل وامرأته ليطلّقها، إما بأن يخببها عليه حتى تبغضه وتختلع منه أو يشينها عنده ببهتان أو غيره حتى يطلّقها أو أن يقتله ونحو ذلك. فيقال: إن الفرقة واقعة ولا يحل لذلك المفرق بينهما، كما لو طلقها في مرض موته، أو فعل الوارث بامرأة مورِّثة ما يفسخ نكاحها، وليس له زوجة غيرها، فإن ذلك لا يسقط حقها من الميراث، ولا يبيح للورثة أخذه، وهذا كما نقوله نحن في إحدى الروايتين: إن الرجل إذا استام على سوم أخيه أو ابتاع على بيع أخيه أو خطب على خطبة أخيه أن عقده باطل، فإذا كان صاحب هذا القول يبطل عقد من زاحم غيره قبل العقد فلأن يبطل عقد من تسبّب في فسخ عقد الأول أولى، وكذلك الزوج المطلق ثلاثاً متى نوى التحليل وسعى فيه لم تحل له المرأة بذلك، ولهذا قالوا: إذا كانت نية أحد الثلاثة أنه محلل فنكاح هذا الأخير باطل، ولا تحلّ للأول، وهذا إنما يقال فيمن له فعل في النكاح الثاني، أمّا إذا لم يوجد من المطلق الأول فعلاً أصلاً وقد تناكح الزوجان نكاح رغبة من كلٍّ منهما، والأول يحب أن يطلقها هذا، فطلقها أو مات عنها، فهذا أقصى ما يقال: إنه متمن محبٌّ، وليس بناوٍ، فإن نية المرء إنما تتعلق بفعله، وما تعلق بفعل غيره فهو أمنية.

وأيضاً فإن المطلق الأول كان يحرم عليه التصريح والتعريض بخطبتها في عدّتها منه، وذلك بعد عدّتها منه أشدّ وأشدّ، فيكونون قد حرّموها على الأول لأنه خطبها أو تشوق إليها في وقت لا يحل له ذلك، وهذا [توجيه](١) قول من حكينا قوله في أول المسألة: إذا لم يعلم الزوجان حلّت، والله أعلم.

---

(١) في (د): [يوجبه].

ووجه ما ذهب إليه مالك وأحمد ما استدلّ به أبو عبد الله أحمد رحمة الله عليه من أن النبيّ ﷺ لعن المحلِّل والمحلَّل له، فلو كان التحليل يحصل بنية الزوج تارة وبنيّة الزوجة أخرى للعنها النبيّ ﷺ أيضاً، وكان ذلك أبلغَ من لعنه آكل الرّبا وموكله، فلما لم يذكرها في اللعنة، علم أن التحليل الذي يكون بالنية، إنما يلعن فيه الزوج فقط، ولا يجوز أن يقال: لفظ المحلل يعمّ الرجل والمرأة، فإنها حللت نفسها بهذا النكاح؛ لأنه قد قال: «أَلَا أُنْبِئُكُمْ بالتَّيْسِ المُسْتَعَارِ»؟[1] وقال: «هُوَ المُحَلِّلُ»، وهذه صفة الرجل خاصّةً، ثم لو عمّهما اللفظ فإنما ذاك على سبيل التغليب لاجتماع المذكر والمؤنّث، فلا بدّ أن يكون تحليل الرجل موجوداً حتى تدخل معه المرأة بطريق التبع، أمّا إذا نوت هي، وهو لم ينوِ شيئاً، فليس هو بمحلل أصلاً، فلا يجوز أن تدخل المرأة وحدها في لفظ المذكر، إلّا أن يقال: قد اجتمعا في إرادة المتكلم لهما، وإن لم يجتمعا في عَيْنِ هذا النكاح، فإن من قصد الإخبار عن المذكّر والمؤنث مجتمعين ومفترقين أتى بلفظ المذكر أيضاً.

فهذا يمنع الاستدلال من هذا الوجه.

وأيضاً فالمحلِّل هو الذي يفعل ما تصير به المرأة حلالاً في الظاهر، وهي ليست حلالاً في الحقيقة، وهذا صفة من يمكنه رفع العقد[2]، والمرأة وحدها ليست كذلك.

واستدلّ الإمام أبو عبد الله أحمد رضي الله عنه أيضاً بحديث تُمَيْمَة بنت

---

(١) سبق تخريجه ص٣٢٠.

(٢) في (أ) بعد: [العقد] زاد: [قال]، وليست في النسخ الأخرى.

وهب امرأة رفاعة القرظي، ففي الصحيحين من حديث الزهري، عن عروة، عن عائشة ﵂ قالت: جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن رفاعة طلّقني فأبَتَّ طلاقي - وفي رواية أخرى: آخر ثلاث تطليقات - وإني تزوّجت عبد الرحمٰن بن الزُّبَيْرِ، وإنما معه مثل هُدْبَةِ الثوب - وفي رواية: وما معه إلا مثل الهُدْبَةِ، لِهدبة أَخَذَتها من جلبابها - فتبسّم رسول الله ﷺ وقال: «تُرِيدِينَ أن تَرْجِعِي إلى رِفَاعَةَ؟ لَا! حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَه وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ»، وأبو بكر جالس عنده، وخالد بن سعيد بن العاص بالباب ينتظر أن يؤذن له، فقال: يا أبا بكر ألا تزجر هذه عما تجهر به عند رسول الله ﷺ، وما يزيد رسول الله ﷺ على التبسّم[1].

فوجه الدلالة أن النبيّ ﷺ بيَّن أنها مع إرادتها أن ترجع إلى الزوج الأول لا تحل له حتى يجامعها، فعلم أنه إذا جامعها حلَّت للأوّل، ولو كانت إرادتها تحليلاً مفسداً للنكاح أو محرماً للعود إلى الأول لم تحل له، سواء جامعها أو لم يجامعها.

فإن قيل: لعلها إنما أرادت الرجوع إلى الأوّل بعد [عقد][2] النكاح، وذلك لا يؤثر في فساد العقد، كما لو تزوّجها الرجل مرتغباً، ثم بدا له أن يطلقها لتراجع الأوّل، كما أراد سعد بن الربيع أن يطلّق امرأته ليتزوجها عبد الرحمٰن بن عوف.

يقوّي ذلك أنها ذكرت أن ما معه مثل هدبة الثوب، تريد به أنه

---

(١) أخرجه البخاري (٢٦٣٩)، ومسلم (١٤٣٣)، وأبو داود (٢٣٠٩)، والترمذي (١١١٨)، والنسائي (٣٤٤٠).

(٢) في (ب)، (جـ)، (هـ)، (د): [عقدة]، وفي مطبوعة الفتاوى الكبرى: [حل عقدة]، والمثبت من(أ)، (ز).

لا يتمكن من جماعها، فأحبّت طلاقه لذلك، ثم أرادت الرجوع إلى الأول، ثم الأصل عدم الإرادة وقت العقد، فلا بدّ له من دليل.

قلنا: الجواب من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن النبيّ ﷺ لما جوّز لها مراجعة الأول إذا جامعها الثاني بعد أن تبيّن له رغبتها في الأول، ولم يفصّل بين أن تكون هذه الإرادة حدثت بعد العقد أو كانت موجودة قبله، دلَّ على أن الحل يعمّ الصورتين، فإن تَرْكَ الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال بمنزلة العموم في المقال، حتى لو كان احتمال تجدّد الإرادة هو الراجح لكان الإطلاق يعمّ القسمين، إذا كان الاحتمال الآخر ظاهراً، والأمر هنا كذلك، فإن المرأة التي ألفت زوجها ثم طلّقها قد يبقى في نفسها منه في كثير من الأحوال، والنساء في الغالب يبغضن الطلاق ويحببن العود إلى الأول أكثر مما يحببن معاشرة غيره.

الجواب الثاني[1]: أن هذه المرأة كانت راغبة في زوجها الأول بخصوصه ولم يكن لها رغبة في غيره من الأزواج، ففي حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة ﵂ قالت: طلّق رجل امرأته، فتزوّجت زوجاً غيره، فطلّقها، وكان معه مثل هدبة الثوب، فلم تصل منه إلى شيء تريده، فلم يلبث أن طلّقها، فأتت النبيّ ﷺ فقالت: يا رسول الله إن زوجي طلّقني وإني تزوجت زوجاً غيره، فدخل بي، فلم يكن معه إلّا مثل هدبة الثوب، فلم يقربني إلا هنة واحدة لم يصل منه إليَّ شيء، أفأحل لزوجي الأول؟ فقال رسول الله ﷺ: «لَا تَحِلِّينَ لِزَوْجَكِ الأَوَّلِ حَتَّى يَذُوقَ الآخرُ عُسَيْلَتَكِ وَتَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ»، متفق عليه.

---

(١) يعني الوجه الثاني، فقد سمّاها أوجهاً فيما سبق.

وكذلك في حديث القاسم عن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً طلّق امرأته ثلاثاً، فتزوجها رجل ثم طلقها، فسئل رسول الله ﷺ عن ذلك؟ فقال: «لَا، حَتَّى يَذُوقَ الآخرُ مِنْ عُسَيْلَتِهَا مَا ذَاقَ الأَوَّلُ».

وروى مالك عن المسور بن رفاعة القرظي عن الزُّبَيْرِ بن عبد الرحمٰن بن الزُّبير أن رفاعة بن سموأل طلّق امرأته تُمَيْمَة بنت وهب في عهد رسول الله ﷺ ثلاثاً فنكحها عبد الرحمٰن بن الزُّبَير، فاعترض عنها لم يستطع أن يغشاها، ففارقها فأراد رفاعة أن ينكحها ـ وهو زوجها الأول الذي كان طلّقها ـ فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فنهى عن تزويجها وقال: «لَا تَحِلُّ لَكَ حَتَّى تَذُوقَ العُسَيْلَةَ»(١).

وذكر عبد الرزاق في مصنّفه عن ابن جريج، عن ابن شهاب، عن عروة، عن عائشة... الحديث، وزاد: فقعدت ثم جاءته فأخبرته أن قد مسَّها، فمنعها أن ترجع إلى زوجها الأول، وقال: «اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ إِنَّمَا بِهَا [أَنْ يُحِلَّها](٢) لِرِفَاعَةَ، فَلَا يَتِمُّ لَهَا نِكَاحُهُ مَرَّةً أُخْرَى»، ثم أتت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما في خلافتهما، فمنعاها(٣).

فهذا يبيّن أنها استفتت النبيّ ﷺ بعد أن طلّقها رفاعة لا طلباً لفرقته بل طلباً لمراجعة الأول، وأخبرت بصفة إفضائه ليفتيها النبيّ ﷺ هل حلّت للأول أم لا؟ فلما أفتاها أنها لا تحل إلا بعد الوطء قعدت، ثم أخبرته أنه قد كان مسَّها، فعلم النبيّ ﷺ أنها كاذبة، وإنما حملها على الكذب أنها لما أخبرت أولاً بحقيقة الأمر لم تحل،

---

(١) أخرجه مالك ٢/٦ مع اختلاف يسير في الألفاظ.

(٢) في (ب)، (جـ)، (هـ)، (د): [أن تجعلها]، والمثبت من (أ)، (ز)، وفي مصنف عبد الرزاق (١١١٣٣): [ليحلها].

(٣) أخرجه عبد الرزاق (١١١٣٣).

فأخبرت أنه قد مسَّها، فمنعها النبيّ ﷺ من الرجوع إلى الأول، لأنها أخبرت أولاً بأنه لم يواقعها، ثم أخبرت بخلافه، فلم يقبل رجوعها عن الإقرار، وقال: «اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ إِنَّمَا بِهَا أَنْ يُحِلَّهَا لِرِفَاعَةَ فَلَا يَتِمُّ لَهَا نِكَاحُهُ مَرَّةً أُخْرَى» دعاءً عليها، عقوبة على كذبها بنقيض قصدها، لئلا يتسرّع الناس إلى الكذب الذي يستحلون به الحرام، ثم إنها أتت في خلافة الشيخين رضي الله عنهما.

وهذا كلّه أبين دليل على أنها إنما كانت رغبتها في رفاعة لا في غيره، وإلّا ففي الأزواج كثرة، فهذا الإلحاح في نكاحه وتأيّمها عليه عسى أن تمكن من نكاحه، ومراجعة ولاة الأمر فيه دون غيره والدخول في التزوير، مع أن النكاح بغيره ممكن؛ لا يكون إلّا عن محبّة منها له دون غيره، وهذه الإرادة والرغبة لم تتجدّد باعتراض عبد الرحمٰن عنها، فإن اعتراض عبد الرحمٰن عنها أكثر ما يوجب إرادتها للنكاح ممن كان، أمّا من هذا الرجل بعينه، فإنما ذاك لسبب مختصّ به، وهذا لم يحدث بعد النكاح بسبب يقتضيه، فعلم أنه كان متقدماً، لأن الأصل عدم ما يُحدثه، ثم هذه المحبة منها له إنما سَبَبُها معرفتها به حال النكاح، وإلّا فبعد الطلاق ليس هناك ما يوجب المحبّة، نعم فقد يهيج الشوق عند المنع منه، لكن ذاك مستند إلى محبة متقدمة، ولا يقال: تزوجت بغيره لعلها تسلوه، فلما لم يعفها هاج الحب؛ لأنه لو كان كذلك لتزوجت بآخر وآخر لعله يعفها وتتسلى به، فلما لم تتزوج إلا بعبد الرحمٰن علم أنها كانت مريدةً لأن يحلّلها للأول، عسى أن ترجع إليه ولم تتزوج بغيره خشية أن يمسكها بالكلية، ولا يكون فيه سبب تطلب به فراقه.

الوجه الثالث: أنه قد روي أنها استفتت النبيّ ﷺ أيضاً قبل

الطلاق، فروى البخاري عن عكرمة مولى ابن عباس أن رفاعة طلّق امرأته، فتزوّجها عبد الرحمٰن بن الزُّبَيْر، فأتت عائشة وعليها خمار أخضر فشكت إليها خُضْرَةً بجلدها، فلما جاء رسول الله ﷺ - والنساء ينصر بعضهن بعضاً - قالت عائشة: ما رأيت ما تلقى المؤمنات لَجِلْدُهَا أشد خُضْرَةً من ثوبها، قال: وسمع أنها قد أتت رسول الله ﷺ فجاء ومعه ابنان من غيرها، فقالت: والله ما لي إليه من ذنب إلا أن ما به ليس بأغنى عني من هذه - وأخذت هدبة من ثوبها - فقال: كذبت والله يا رسول الله، إني لأنفضها نفض الأديم، ولكنها ناشز تريد رفاعة، فقال رسول الله ﷺ: «فإنْ كَانَ ذَلِكَ لَمْ تَحلِّينَ لَهُ ولَمْ تَصْلُحِينَ لَهُ حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ»، قال: وأبصر معه ابنين له، فقال: «أبَنُوكَ هؤلاءِ؟» قال: نعم، قال: «هَذَا الَّذِي تَزْعُمِينَ؟ فواللَّهِ لَهُمْ أَشْبَهُ بِهِ مِنَ الغُرَابِ بِالغُرَابِ»[1].

قال أبو بكر البرقاني: هكذا رواه البخاري مرسلاً عن بندار، وكذلك رواه حماد بن زيد ووهيب، عن أيوب مرسلاً، وقد أسنده سويد بن سعيد، عن عبد الوهاب الثقفي، فقال فيه: عن ابن عباس أن رفاعة طلّق امرأته، فتزوّجها عبد الرحمٰن بن الزُّبَيْر، وذكر الحديث.

وقد رواه الإمام أحمد في المسند بإسناد جيّد عن عُبيد الله بن عباس قال: جاءت الغُمَيْصاءُ أو الرُّمَيْصاءُ إلى رسول الله ﷺ تشكو زوجها، وتزعم أنه لا يصل إليها، فما كان إلّا يسيراً حتى جاء زوجها، فزعم أنها كاذبة، ولكنها تريد أن ترجع إلى زوجها الأول،

---

(١) أخرجه البخاري (٥٨٢٥) مع اختلاف يسير في الألفاظ، وانظر فتح الباري ٩/ ٤٦٤.

فقال رسول الله ﷺ: «لَيْسَ ذَلِكَ لَكِ، حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ رَجُلٌ غَيْرُهُ»[1].

ففي حديث ابن عباس وأخيه أنها شكت زوجها قبل أن يطلّقها، وزعمت أنه لم يصل إليها، وطلبت فرقته لذلك، فكذبها وأخبر أنه إنما بها مراجعة الأول، وأنها ناشز غير مطيعة، فقال رسول الله ﷺ: «فَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ لَمْ تَحِلِّي لِلأَوَّلِ حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ»، يريد - والله أعلم - أني قادر على وطئها وجماعها، وإني أنفضها نفض الأديم، لكنها ناشز لا تمكّنني، فإنها تريد رفاعة، فلذلك قال رسول الله ﷺ: «لَا تَحِلِّينَ لَهُ حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ»، فطلّقها ولم تذق العسيلة، أو أنها لما ادّعت عدم الوطء كانت معترفة بأنها لم تحل للأول، فلم تُجْعَلْ حلالاً بدعوى الزوج أنه وطئها، إذا كانت هي معترفة بما يوجب التحريم.

لكن حديث مالك عن ولد عبد الرحمٰن يدلّ على أنه كان معترضاً عنها، وحديث ابن عباس يقتضي دعواه إما التمكّن من وطئها أو فعل الوطء، فعلى حديث ابن عباس تكون قد جاءت إلى النبيّ ﷺ قبل الطلاق، ثم جاءته بعده، وعبد الرحمٰن إمّا أنه كان معترضاً عنها كما أخبرت أو كانت ناشزاً عنه كما أخبر، وبكل حال فهذا يدلّ على الرغبة التامّة في مراجعة الأول، فإنها تكون قد جاءت إلى النبيّ ﷺ قبل الطلاق وبعده مرّتين أو أكثر، ثم جاءت الخليفتين، ومن يصدر عنها مثل هذه الأحوال يغلب على الظنّ حرصها على مراجعتها حين العقد، فأقلّ ما قد كان ينبغي لو كان مؤثراً أن يقال لها: إن كنت وقت العقد كنت مريدة له لم يجز أن ترجعي إليه بحال، فلما لم

---

(١) أخرجه أحمد ١/ ٢١٤.

يفصل النبيّ ﷺ مع ظهور هذه القرائن، عُلم أن الحكم لا يختلف.

وأيضاً فإنها وإن كانت تحب مراجعة الأول، فالمرء لا يُلام على الحبّ والبغض، وإنما عليها أن تتّقي الله سبحانه في زوجها وتحسن معاشرته، وتبذل حقّه غير متبرّمة ولا كارهة، فإذا نوت هذا وقت العقد فقد نوت ما يجب عليها، [وأما إذا][1] نوت فعل ما لا يحل مما [يوجب][2] طلاقها فسيأتي ذكر هذا.

وأمّا اختلاع المرأة وانتزاعها من بعلها فقد نهى عنه النبيّ ﷺ، ونحن وإن قلنا: إن نيّة المرأة أو المطلق لا تؤثر، فلا يحلّ لواحد منهما أن يفعل ما حرّمه الشارع من إفساد حال المرأة على زوجها ونحو ذلك، وليس لها أن تتزوّج به إلّا إذا كانت تظن أن تُقيم حدود الله سبحانه معه، وتعتقد أنه إن شاء أمسك وإن شاء طلّق، وأنه إذا لم يطلق أطاعته ولم تنشز عنه.

والكلام في هذا الموضع يظهر [ببيان][3] حال المرأة في النيَّة، وهي مراتب:

الأولى: أن تنوي أن هذا الزوج الثاني إن طلّقها أو مات عنها أو فارقها بغير ذلك تزوّجت بالأول، أو ينوي المطلق ذلك أيضاً، فينوي أن هذا الثاني إن طلّقها أو فارقها بغير ذلك تزوجها، فهذا قصد محض لنفس ما أباحه الله لم يقترن بهذا القصد فعلٌ منهما في الفرقة، وإنما نوت أن تفعل ما أباحه الله [إذا أباحه الله][4]، فقد

---

(١) في (د): [فإذا].
(٢) في (د): [لا يوجب].
(٣) في (أ)، (ج)، (هـ)، (ز): [بيان]، والمثبت من (ب)، (د).
(٤) في (د)، (ز) فقط.

قصدت فعلاً لها معلقاً على وجود الفرقة، وصار هذا مثل أن ينوي الرجل أن فلاناً إن طلّق امرأته أو مات عنها تزوّجها، أو تنوي المرأة التي لم تطلق أنها إن فارقها هذا الزوج تزوجت بفلان، أو يبيع الرجل سلعة لحاجته إليها، وينوي أنه إن باعها المشتري فيما بعد اشتراها منه إن قدر على ثمنها، أو ينوي أنه إن أعتق الجارية المبيعة تزوّج بها، فهذه [القصود][1] كلّها لم تتعلق بهذا العقد ولا بفسخه، فلم تؤثر فيه، وإنما تعلقت بفعل لها إن رفع العقد [أو][2] قصد صاحبه رفعه، فلهذا لم يشترط أن يكون نكاح المرأة نكاح رغبة، فإنها إذا ملّكت نفسَها للزوج فسواء عليه كانت راغبة أو غير راغبة إذا لم تتسبّب في الفرقة، فإنه ليس بيدها فرقة، لكن لها في هذا العقد مع نية مراجعة الأول ثلاثة أحوال:

أحدها: أن تكون محبتها للمقام مع الزوج الثاني أكثر من محبّتها للمقام مع الزوج الأول، لكن ترى أن الأول أحبَّ إليها من غيره بعد هذا، فهذا لا شبهة فيه.

الثاني: أن تكون محبتها لنكاح الزوجين على السواء، أو لا تكون لها محبة لنكاح واحد منهما، لكن ترى أنهما أصلح لها من غيرهما، فإذا فارقها أحدهما آثرت الآخر، فهذا أيضاً ظاهر.

الثالث: أن تكون محبة الأول أكثر من الثاني، فهي في هذه الحال بمنزلة المطلق الذي يحب عودها إليه، وهذه الصورة التي كرهها بعض التابعين، وهي حال امرأة رفاعة القرظي، [وكذلك][3]

---

(١) في (هـ)، (ج)، (د): [الصور] والمثبت من (أ)، (ب)، (ز).

(٢) في (أ): [و]، والمثبت من (ب)، (ج)، (هـ)، (د)، (ز).

(٣) في (د): [ولذلك].

رخّص أحمد وغيره فيها لما تقدم، وهذه المرأة والمطلق لا يُلامان على هذه المحبة، كما لا يلام الزوج على محبة إحدى امرأتيه أكثر من الأخرى إذا عدل بينهما فيما يملكه، ثم إن كرهت هذه المحبة من نفسها لكونها متطلّعة إلى غير زوجها، وكذلك المطلق إن كره من نفسه تطلعه إلى زوجة الغير؛ كانت هذه الكراهة عملاً صالحاً يُثاب عليه، وإن لم يكره هذه المحبة ولم يرض بها لم يترتّب عليها ثواب ولا عقاب، وإن رضي هذه المحبة بحيث يتمنى بقلبه مع طبعه حصول موجبها، ويودّ أن يحصل بين الزوجين فرقة، ليتزوج المرأة، وتتمنى المرأة أن لو طلّقها هذا الزوج أو فارقها لتعود إلى الأول، وعقلها موافق لطبعها على هذه الأمنية، فهذا مكروه، وهو من المرأة أشدّ لأن ذلك يستلزم تمني الطلاق الذي هو بغيض إلى الله، وقد يتضمن تمني ضرر الزوج، وهو مظنّة أن المرأة لا تقيم حدود الله مع من تبغض المقام معه، لكنها لو أحبّت أن يقذف الله في قلب الزوج الزهد فيها، بحيث يفارقها بلا ضرر عليه فهذا أخفّ، وهذا كلّه إذا لم يقترن به فعل منها في الفرقة لم يؤثر في صحة العقد الأول ولا الثاني.

المرتبة الثانية: أن تتسبّب إلى أن يفارقها من غير معصية[1]، ولا خديعة توجب فراقها، مثل أن تسأله أن يطلقها أو أن يخلعها وتبذل له مالاً على الفرقة أو تظهر له محبتها للأول أو بغضها للمقام معه حتى يفارقها، فهذا ينبني على الانتزاع والاختلاع من الرجل.

فنقول: إذا كانت المرأة تخاف أن لا تقيم حدود الله جاز لها

(١) في (أ)، (د)، (ز) بعد كلمة معصية: [غير الاختلاع]، وليست في (ب)، (ج)، (هـ) والصواب حذفها لأن المؤلف سيمثل بالخلع فيما يأتي.

الاختلاع، وإلا نهيت عنه نهي تحريم أو تنزيه، فإن كانت لم تنو هذا الفعل إلا بعد العقد فهي كسائر المختلعات يصح الخلع ويباح أن تتزوج بغيره، هذا إذا كان مقصودها مجرد فرقته، وهنا كان مقصودها التزويج بغيره، فتصير بمنزلة المرأة التي تختلع من زوجها لتتزوج بغيره، وهذا أغلظ من غيره كما سيأتي، وإن كانت حين العقد تنوي أن تتسبّب إلى الفرقة بهذه الطريق، فهذه أسوأ حالاً من التي حدث لها إرادة الاختلاع لتتزوج بغيره مع استقامة الحال، فإذا كان النبيّ ﷺ قد قال: «المُخْتَلِعَاتُ والمُنْتَزِعَاتُ هُنَّ المُنَافِقاتُ»[1]، فالتي تختلع لتتزوج بغيره لا لكراهته أشدّ وأشدّ، ومن كانت من حين العقد تريد أن تختلع وتنتزع لتتزوج بغيره فهي أولى بالذم والعقوبة؛ لأن هذه غارة للرجل مدلسة عليه، ولو علم أنها تريد أن تتسبّب في فرقته لم يتزوجها، فكيف إذا علم أن غرضها أن تتزوج بغيره؟ بخلاف التي حدث لها الانتزاع، فإنها لم تخدعه ولم تغرّه، وهذا نوع من الخلابة، بل هو من أقبح الخلابة، ولا تحل الخلابة لمسلم، وهذه الصورة لا يجب إدخالها في كلام أحمد رضي الله عنه فإنه إنما أرخص في مُطْلَق نية المرأة، ونية المرأة المُطْلَقة إنما تتعلق بأن تتزوج الأوّل، وذلك لا يستلزم أن تنوي الاختلاع من الثاني لتتزوّج الأول، فإن هذه نيّةُ فعلٍ محرم في نفسه [لو حدث][2]، وغايته أن يقال هو نية [مكروه][3] تسوية بينه وبين الاختلاع المطلق على إحدى الروايتين، فأمّا إذا قارن العقد فتحريمه ظاهر؛ لأن ذلك يمنع رغبتها في النكاح

---

(١) أخرجه أحمد ٢/ ٤١٤.

(٢) في (أ): [لوجدت] ولعلها محرفة عن: لو حدث.

(٣) في (ج)، (د)، (هـ): [مكروهة].

وقصدها له، والزوجة أحد المتعاقدين، فإذا قصدت بالعقد أن تسعى في فسخه لم يكن العقد مقصوداً، بخلاف من قصدت أن العقد إذا انفسخ تزوّجت الأول، وتحريم هذا أشد من تحريم نية الرجل من وجه، وذلك التحريم أشدّ من وجهٍ آخر، فإن المحلل إذا نوى الطلاق فقد نوى شيئاً يملكهُ، والمرأة تعلم أنه يملك ذلك، وهذه المرأة نوت الاختلاع والانتزاع لتعود إلى غيره، وكراهة الاختلاع أشدّ من كراهة طلاق الرجل ابتداءً، والاختلاع لتتزوج غيرَه أشدّ من مطلق الاختلاع، وإرادة الرجل للطلاق لا توقعه في محرم [فإنه يملك ذلك فيفعله، وإرادة المرأة الاختلاع قد توقعها في محرم][1]، فإنها إذا لم تختلع ربما تعدّت حدود الله.

ونية التحليل ليس فيها من خديعة المرأة ما في نية المرأة من خديعة الرجل، وإنما حرمت تلك النية لحق الله سبحانه، فإن الله حرَّم استباحة البضع إلا بملك نكاح أو ملك يمين، والعقد الذي يقصد رفعه ليس بعقد نكاح، وهنا حال المرأة إذا تزوّجت بمن تريد أن يطلقها كحالها إذا تزوجت بمن بدا له طلاقها فيما بعد، من حيث إنه في كِلَا الموضعين قطع النكاح عليها، وهذا جائز له، وليس تعلق حقها بعينه كتعلق حقه بعينها، فإن له أن يتزوج غيرها، ولا حرج عليه إذا كانت محبته لتلك واستمتاعه بها أكثر إذا عدل بينهما في القسم، والمرأة إذا تزوّجت قاصدة للتسبّب في الفرقة فهنا التحريم لحق الزوج لما في ذلك من الخلابة والخديعة له، وإلّا فهو يملكها بهذا العقد، ويملك أن لا يطلقها بحال.

ومن هذا الوجه صارت نية التحليل أشدَّ، فإن تلك النية تمنع

---

(١) ليس في (أ).

كون العقد ثابتاً من الطرفين، وهنا العقد ثابت من جهة الزوج، فإنه نكح نكاح رغبة، ومن جهة المرأة، فإنها لا تملك الفرقة، فصار الذي يملك الفرقة لم يقصدها، والذي قصدها لم يملكها، لكن لما كان من نية المرأة التسبّب إلى الفرقة صار هذا بمنزلة العقد الذي حرم على أحد المتعاقدين، لإضراره بالآخر، مثل بيع المصراة، وبيع المدلس من المعيب وغيره، وهذا النوع صحيح لمجيء السنة بصحة بيع المصرّاة[1]، ولم نعلم مخالفاً في أن أحد الزوجين إذا كان معيباً بعيب مشترك كالجنون والجذام والبرص أو مختص كالجب والعنّة أو الرتق أو الفتق ولم يعلم الآخر؛ أن النكاح صحيح، مع أن تدليس هذا العيب عليه حرام، وإن كان أحد الزوجين هو المدلس، حتى قلنا: على الصحيح أنه يرجع بالمهر على من غرّه، فإن كان الغرور من الزوجة سقط المهر مع أن العقد حرام على المدلس بلا تردّد، ولكن التدليس هناك وقع في المعقود عليه، وهنا وقع في نفس العقد، والخلل في العقد قد يؤثر في فساده [ما لا يؤثره نقص محله][2].

فأما المطلِّق الأول إذا طلب منه أن يطلقها أو يخلعها، أو دسّ إليه من يفعل ذلك، فهذا بمنزلة ما لو حدث إرادة ذلك للمرأة بعد العقد، فإن المطلق ليس له سبب في العقد الثاني، وقد نصّ أحمد على أن ذلك لا يحلّ، فنقل مهنا[3] عنه في رجل قال لرجل: طلق

---

(١) أخرجه البخاري (٢١٤٨)، ومسلم (١٥٢٤)، وأبو داود (٣٤٤٥)، والنسائي ٧/٢٥٣، وأبو يعلى (٦٢٦٧)، وأحمد ٢/٢٤٢.

(٢) في (د): [ما لا يؤثر في بعض حله] والمثبت من باقي النسخ.

(٣) هو مهنا بن يحيى الشامي السلمي من كبار أصحاب الإمام أحمد، لزمه ثلاثاً وأربعين سنة فروى ما لا يوصف كثرة من المسائل الحسان، وله ترجمة حافلة في طبقات الحنابلة ١/٣٤٥.

امرأتك حتى أتزوجها ولك ألف درهم، فأخذ منه الألف، ثم قال لامرأته: أنت طالق، فقال: سبحان الله رجل يقول لرجل: طلّق امرأتك حتى أتزوّجها، لا يحل هذا، فقد نصّ على أنه لو اختلعها ليتزوّجها لم تحل له، وإن كان يجوز أن يختلعها ليتخلص من النكاح، لكن إذا سمى في عقد الخلع أنه يريد التزوج بها، فهو أقبح من أن يقصد ذلك بقلبه، والصورة الأولى هي التي دلّ عليها كلام أحمد، فالمرأة إذا اختلعت لأن تتزوج بغيره أشدّ، فإن الأذى بطلب المرأة ذلك أكثر من الأذى بطلب الأجنبي، فإذا كان هذا الفعل حراماً لو حدث القصد، فكيف إذا كان مقصوداً من حين العقد وفُعِلَ بعده، فظهر أنه لا يجوز اختلاعها رغبة في نكاح غيره، ولا العقد بهذه النية، ولا يحل أمرها بذلك ولا تعليمها إيّاه، لكن لو فعلته لم يقدح في صحة العقد فيما ذكره بعض أصحابنا لما تقدم، فلو رجعت عن هذه النية جاز لها المقام معه، فإن اختلعت منه ففارقها وقعت الفرقة.

وأما العقد الثاني فنقل عن بعض أصحابنا أنه صحيح، ولأصحابنا في صحة نكاح الرجل إذا خطب على خطبة أخيه وبيعه إذا ابتاع على بيع أخيه قولان، والكلام في هذه المسألة يحتاج إلى معرفة تلك فنقول:

قد صحّ عن النبيّ ﷺ من غير وجه النهي عن أن يستام الرجل على سوم أخيه أو يخطب على خطبة أخيه وعن أن يبيع على بيعه أو تنكح المرأة بطلاق أختها.

فروى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبيّ ﷺ نهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه أو يبيع على بيع أخيه، ولا تسأل المرأة طلاق أختها

لتكتفئ ما في صحفتها أو إنائها فإنما [رزقها الله][1] تعالى.

وفي رواية أن النبيّ ﷺ نهى عن التلقّي وعن أن يبيع حاضر لبادٍ، وأن تشترط المرأة طلاق أختها، وأن يستام الرجل على سوم أخيه، ونهى عن النجش والتصرية.

وفي رواية أن النبيّ ﷺ قال: «لَا يَخْطب الرَّجُلُ على خِطْبَةِ أَخِيهِ وَلَا يَسُمْ عَلَى سَوْمِهِ».

متفق عليهنّ[2].

وفي رواية أحمد: «لَا يَبْتَاعُ الرَّجُلُ على بَيْعِ أَخِيهِ، ولَا يَخْطُبْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ».

وعن عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ قال: «المُؤْمِنُ أَخُو المُؤْمِنِ، فَلَا يَحِلُّ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَبْتَاعَ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ، وَلَا يَخْطُبَ عَلَى خطْبَةِ أَخِيهِ حتَّى يَذَر».

رواه مسلم وأحمد.

وفي لفظ له: «لَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ يَبْتَاعُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ حَتَّى يَذَرَهُ».

وعن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «لَا يَبْتَعْ أَحَدكُمْ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ، وَلَا يَخْطبْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ لَهُ»، متفق عليه.

وهذا نهي تحريم في ظاهر المذهب المنصوص، وهو قول الجماعة؛ لأنه قد جاء مصرحاً: «لَا يَحُلُّ لِلْمُؤْمِنِ» كما تقدم.

---

(١) في (د): [رزقها على الله].

(٢) سبق تخريجه ص٢٥٢.

ومن أصحابنا من حمله على أنه نهي تأديب لا تحريم، وهو باطل، فإذا ثبت أنه حرام، فهل العقد [الثاني][1] صحيح وفاسد؟ ذكر القاضي في غير موضع وجماعة معه المسألة على روايتين، ومن أصحابنا من يحكيها على وجهين:

أحدهما: أنه باطل، وهو الذي ذكره أبو بكر في الخلاف، ورواه عن أحمد في مسائل محمد بن الحكم[2] في البيع على بيع أخيه، وهو الذي ذكره ابن أبي موسى[2] أيضاً.

والثانية: أنه صحيح، قال أحمد في رواية علي بن سعيد[3]: «لَا يَخْطب الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ، وَلَا يَسْتَامُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ»: هذا للمسلمين، قيل له: فإن خطب على خطبة أخيه فتزوجها يفرق بينهما؟ قال: لا.

وهذا اختيار أبي حفص[2]، لكن بناه على أن النهي تأديبٌ، وهو اختيار القاضي وابن عقيل وغيرهما. وقد خرج القاضي جواب الإمام أحمد في مسألة البيع إلى مسألة الخطبة، فجعلهما على روايتين كما تقدم عنه، ويتوجّه إقرار النصين مكانهما كما سنذكره.

والقول بصحة العقد مذهب أبي حنيفة والشافعي، والقول بفساده محكيّ عن مالك وغيره، وحكي عنه الصحة.

ودليل هذا: النهي عنه، فإنه يقتضي الفساد على قاعدة الفقهاء

---

(١) ليست في (أ)، (ز).

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) هو علي بن سعيد بن جرير النسوي أبو الحسن، كبير القدر، كان يناظر الإمام أحمد مناظرة شافية، روى عن الإمام أحمد جزأين مسائل. طبقات الحنابلة ١/ ٢٢٤.

المقرّرة في موضعها، كسائر عقود الأنكحة والبياعات، وللأولين طرق[1]:

إحداها: حمل النهي على التأديب كما ذهب إليه أبو حفص، وأومأ إليه ابن عقيل، إذ أكثر ما فيه أن للخاطب رغبةً في المرأة، وهذا لا يحرمها على غيره، كما لو علم أن له رغبة ولم يَسْتَم ولم يَخْطِب، وهذا القول مخالف لنص الرسول ﷺ.

الطريق الثانية: أن هذا التحريم لم يقارن النكاح الثاني والبيع الثاني، وإنما هو متقدم عليهما؛ لأن المحرم إنما هو منع الأول من النكاح والبيع، وهذا متقدم على بيع الثاني ونكاحه، والتحريم المقتضي للفساد هو ما قارن العقد كعقود الربا، وبيع الحاضر للبادي، والبيع وقت النداء، ألا ترى أنها لو قالت: لا أتزوجك حتى أراك مجرداً؛ لم يقدح ذلك في صحة العقد، وكذلك لو ذهب إلى الجمعة على دابّة مغصوبة، وهذه طريقة القاضي وغيره.

ولهذا فرقوا بين هذا وبين البيع في وقت النداء، قالوا: ولهذا لو خطبها في العدة وتزوّجها بعد العدة صح؛ لأن المحرم متقدم على العقد.

الطريقة الثالثة: أن التحريم هنا حق لآدمي، فلم يقدح في صحة العقد كبيع المصراة بخلاف التحريم لحق الله تعالى كبيوع الغرر والرّبا، والمعنى [بحق][2] الآدمي المعين الذي لو رضي بالعقد لصح، كالخاطب الأول هنا، فإنه لو أذن للثاني جاز، فإن التحريم إذا كان

---

(١) أي الذين يرون أنه صحيح.

(٢) في (د): [لحق]، والمثبت من باقي النسخ.

لآدمي معين أمكن أن يزول برضاه ولو فيما بعد، فلم [يتمكن][1] التحريم في نفس العقد، ولهذا جوّز في مواضع التصرف في حق الغير موقوفاً على إجازته كالوصية، وإذا كان لحق الله تعالى صار بمنزلة الميتة والدم، ولا سبيل إلى حلّها بحال، [فتمكن][2] التحريم في العقد، وهذه طريقة القاضي في الفرق بين بيعه على بيع أخيه، وبين بيع الحاضر للبادي، والبيع وقت النداء أيضاً.

الطريقة الرابعة: أن التحريم هنا ليس لمعنى في العاقد ولا في المعقود عليه كما في بيع المحرمات أو بيع الصيد للمُحْرِم وبيع المسلم للكافر، وإنما هو لمعنى خارج عنهما، وهو الضرر الذي لحق الخاطب والمستام أولاً.

وهذه طريقة من يفرق بين أن يكون النهي لمعنى في المنهي عنه أو لمعنى في غيره، فيصحح الصلاة في الدار المغصوبة بناءً على هذا.

ومن ينصر الأول[3] يقول: لا نسلم[4] أن التحريم ليس مقارناً للعقد، فإن النبيّ ﷺ نهى عن بيع الرجل على بيع أخيه، وعن أن يبتاع أيضاً، وهذا نهي عن نفس العقد، ونهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه منبهاً بذلك على النهي عن عقد النكاح، فإنه هو المقصود الأكبر بالنهي، كما أنه لما نهى عن قربان مال اليتيم كان ذلك تنبيهاً

(١) في مطبوعة الفتاوى الكبرى: [يكن]، والمثبت من النسخ الخطية.
(٢) في مطبوعة الفتاوى الكبرى: [فيكون]، والمثبت من النسخ الخطية.
(٣) وهم الذين يرون أنه باطل.
(٤) هذا هو الجواب عن الطريقة الثانية، وأمّا الأولى فقد أجاب عنها حين ذكرها.

على النهي عن أخذه، فإن النهي عن مقدمات الفعل أبلغ من النهي عن عينه، وهذا بخلاف النهي عن التصريح بخطبة المعتدّة، فإنه إذا تزوّجها بعد العدة لم يكن حينئذ قد حرم عليه، لا العقد ولا الخطبة، وكذلك في رؤيته متجرّداً قبل النكاح والمشي إلى الجمعة على حمار مغصوب، فإن تلك المحرمات انقضت أسبابها، وهنا سبب التحريم تعلُّق حق الغير بهذه المرأة، وهو موجود، فإن عودها إليه ممكن.

ثم لو سلمنا أن المحرم متقدم فلِمَ قيل: إن هذا الفرق مؤثر؟ فإن الأدلّة الدالَّة على كون العقود المحرمة فاسدة لا تفرق، والفعل المحرم يتضمن مفسدة، فتصحيحه يقتضي إيقاع تلك المفسدة، وهذا غير جائز، ومعصية الله فساد لا صلاح فيها، فإن الله سبحانه لا ينهى عن الصلاح، وهذا العقد هنا مستلزم لوجود المفسدة وهو إضرار الأول، بخلاف صلاة الجمعة، فإنها في نفسها غير مستلزمة لركوب ولا مشي.

ونقول أيضاً[1]: لا فرق بين ما حُرِّم لحق الله تعالى أو لحقّ عباده، إذ الأدلة لا تفرق.

ونقول[2]: التفريق بين ما حرم الله لنفسه أو لغيره غير مسلّم، وبتقدير تسليمه، فالنهي هنا لمعنى في المعقود عليه، وهو تعلُّق حق الأول بالعين المعقود عليها، فإن الشارع جعل تقدم خطبته وبيعه حقاً له مانعاً من مزاحمة الثاني له، كمن سبق إلى مباح، فجاء آخر يزاحمه، فصار كحق المرتهن وغيره، وإذا كان سبب النهي تعلُّقَ حق الأول بهذه العين، فإذا أُزيل على الوجه المحرم، لم يؤثر هذا في

---

(١) هذا هو الجواب عن الطريقة الثالثة.

(٢) وهو الجواب عن الطريقة الرابعة.

الحل للمزيل، فإنه كالقاتل [لموروثه][1]، فإنه لما أزال تعلق حق الموروث بالمال بفعله المحرم، لم يؤثر هذا الزوال في الحلّ له، ولهذا لا يبارك لأحد في شيء قطع حق غيره عنه، بفعل محرم، ثم اقتطعه لنفسه.

وقد تقدم في أقسام الحيل تنبيه على هذا النوع، ومن فرّق بين أن يخطب على خطبة أخيه، ويستام على سومه، وبين أن يبيع على بيعه، أو يبتاع على بيعه قال: الخاطب والمستام لم يثبت لهما حق، إنما ثبت لهما رغبة ووعد، بخلاف الذي قد باع.وابتاع، فإن حقه قد ثبت على السلعة أو الثمن، فإذا تسبّب الثاني في فسخ هذا العقد كان قد أزال حقه الذي انعقد، وهذا يؤثر ما لا يؤثر الأول، ألا ترى أن تصرف الإنسان متى استلزم إبطال حق غيره بطل، كرجوع الأب فيما وهب لولده وتعلق به حق مرتهن أو مشتر ونحو ذلك، وكذلك رجوع البائع في المبيع إذا أفلس المشتري وتعلق به حق ذي جناية أو مرتهن أو نحو ذلك، بخلاف تعلق رغبة الغرماء بالسلعة، فإنها لا تمنع رجوع البائع، وفي رجوع الواهب خلاف معروف.

ثم اعلم أن بيع الإنسان على بيع أخيه أن يقول لمن اشترى من رجل شيئاً: أنا أبيعك مثل هذه السلعة بدون هذا الثمن، أو أبيعك خيراً منها بمثل هذا الثمن، فيفسخ المشتري بيع الأول ويبتاع منه، وكذلك ابتياعه على ابتياع أخيه أن يقول لمن باع رجلاً شيئاً: أنا أشتريه منك بأكثر من هذا الثمن، وقد اشترط طائفة من متأخّري أصحابنا أن يقول ذلك في مدة خيار المجلس أو الشرط ليتمكن

---

(١) هكذا في جميع النسخ الخطية.

الآخر من الفسخ، وإلا فبعد لزوم العقد لا يؤثر هذا القول شيئاً، وكذلك ذكره القاضي في موضع من الجامع، وفي كلام الإمام الشافعي ﷺ ما يدلّ عليه، وأما قدماء أصحابنا فأطلقوا البيع على بيع أخيه، ولم يقيّدوه بهذا الخيار، وكذلك ذكر القاضي في موضع آخر وأبو الخطاب فسخ الثاني للبيع من غير تقييد لهذا الخيار، وكلام أحمد أيضاً مطلق لم يقيّده بهذه الصورة، وهذا أجود لوجهين:

أحدهما: أن المشتري قد يمكنه الفسخ بأسباب غير خيار المجلس والشرط، مثل خيار العيب والتدليس والخلف في الصفة والغبن وغير ذلك، ثم لا يريد الفسخ، فإذا جاءه البائع على بيع أخيه، ورغّبه في أن يفسخ ويعقد معه، كان هذا بمنزلة أن يأتيه في زمن خيار المجلس.

الثاني: أن العقد الأول وإن لم [يمكن][1] أحدهما فسخه، فإنه قد يجيء إليه فيقول له: قَايِلْ هذا البيع وأنا أبيعك، فيحمله على استقالة الأول والإلحاح عليه في المقايلة، فيجيبه عن غير طيب نفس كما هو الواقع كثيراً، إن لم يخدعه خديعة توجب فسخ البيع، وهذا قد يكون أشدّ تحريماً، لما فيه من مسألة الغني ما لا حاجة له به، ومخالفة قوله: «دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقُ اللَّهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ»[2]، وغير ذلك. وقد يُقِيلُ المستقال غير راض، فلا يبارك للمستقيل، كالذين كانوا يسألون النبيّ ﷺ أشياء فيعطيهم إياها، فيخرج بها أحدهم يتأبّطها ناراً، وقد بيَّن ذلك في غير حديث.

---

(١) في (أ)، (ب)، (ج)، (هـ): [يكن]، والمثبت من (د)، (ز).

(٢) أخرجه مسلم (١٥٢٢)، وأبو داود (٣٤٤٢)، والترمذي (١٢٢٣)، والنسائي ٧/٢٥٦، وابن ماجه (٢١٧٦)، وأحمد ٣/٣٠٧.

فيكون المعطي مثاباً والسائل معاقباً، وهذا بيع حقيقةً على بيع أخيه، وهو واقع، فلا معنى لإخراجه من الحديث، وإذا كان النبيّ ﷺ من جملة ما نهى عنه في هذا الحديث أن تسأل المرأة طلاق أختها لتكتفئ ما في صحفتها[1]، فمسألة البائع للمشتري أن يقيله البيع ليبيعها البائع لغيره كذلك، وقول الرجل: استقلّ المشتري هذا البيع لتبيعه لهذا، كما يقال للمرأة: سلي هذا الخاطب أن يطلق تلك ليتزوّجك.

إذا تقرّر هذا فنقول: إذا كان النبيّ ﷺ قد حرم أن يخطب الرجل على خطبة أخيه أو أن يستام على سومه لما فيه من المزاحمة المخرجة له عما قد وعد به، فكيف بمن نكح على نكاح أخيه، بأن يقول للمرأة: طلّقي هذا الرجل وأنا أتزوّجكِ أو أزوجكِ فلاناً، ثم إن أمكنها أن تفسخ النكاح بأن يكون الرجل قد جعل أمرها بيدها، أو علّق طلاقها بأمر يمكنها فعله، فهذه بمنزلة البائع في مدة الخيار، وإلا فاختلاعها منه بمنزلة استقالته للمشتري، وهذا أعظم من حيث إنها قد تسيء عشرته إساءة تحمله على طلاقها، بخلاف البيع، فإن حقوق العقد تنقضي بالتقابض منهما، فكل من قال: إن ابتياع الإنسان على بيع أخيه باطل، قال هنا: إن نكاح الثاني باطل بطريق الأولى، ومن قال بالصحة هناك، فقد يقول هنا بالبطلان؛ لأن الزوج خدع حين العقد، وتسبّب في إزالة نكاحه، وزوال النكاح أشدّ ضرراً من الإقالة في بيع أو فسخه، ولو أن الرجل طلب من الرجل أن يبيعه سلعة لجاز، ولو طلب أن يخلع امرأته ليتزوجها لكان من القبيح المنكر، وقد نصّ الإمام أحمد على أنه لا يجوز.

واعلم أنه إذا قيل: لا يصح البيع الثاني ولا نكاح الثاني؛ لم

---

(١) سبق تخريجه ص٢٥٢.

يقدح ذلك في فسخ العقد الأول، ولكن تعود السلعة إلى صاحبها والمرأة إلى يد نفسها، ويعاقب الثاني بأن يبطل عقده مناقضة لقصده.

وهذا نظير منع القاتل الميراث، ونظير توريث المبتوتة في المرض، فإن ملك النكاح والمال زال حقيقة عن الميت والمطلق، ولم يؤثر ذلك في انتقال المال إلى القاتل ومنع ميراث المطلقة، وهو نظير المسائل التي ذكرناها في أثناء أقسام الحيل، مثل أن يقتل الرجل رجلاً ليتزوّج امرأته، وبيَّنا وجه تحريمها على هذا القاتل مع حلّها لغيره، وكذلك ذبيحة الغاصب والسارق، كذلك هنا يحرم شراء العين بعد الفسخ على هذا المتسبّب في ذلك مع حلّها لغيره، وقد يضرّ هذا بالذي فسخ البيع، لكن هذا جزاء فعله، فإنه وإن جاز له الفسخ ابتداءً، لكن ما كان له أن يعين هذا على ما طلبه، فإن الإعانة على الحرام حرام، فإذا كان هذا فيمن يجوز له الاستقالة فكيف في المرأة المنهية عن الانتزاع والاختلاع.

ومما هو كالبيع بطريق الأولى إجارته على إجارة أخيه، مثل أن يكون الرجل مستقراً في دار أو حانوت أو مزدرع، وأهله قد ركنوا إلى أن يؤجروه السنة الثانية، فيجيء الرجل فيستأجر على إجارته، فإن ضرره بذلك أشدّ من ضرر البيع غالباً، وأقبح منه أن يكون متولياً ولاية أو منزلاً في مكان يأوي إليه أو يرزق منه، فيطلب آخر مكانه، والله سبحانه أعلم.

المرتبة الثالثة[1]: أن تتسبّب إلى فرقته مثل أن تبالغ في استيفاء الحقوق منه، والامتناع من الإحسان إليه، لست أعني أنها تترك واجباً

---

(١) من مراتب حال المرأة في النية، انظر ص٥٠٤.

تعتقد وجوبه أو تفعل محرماً تعتقد تحريمه، لكن غير ذلك، مثل أن تطالبه بالصداق جميعه لتفسخ أو تحبس أو لتمتنع منه أو [يَتَبَذَّل][1] في خصومتها، وذلك يشقّ عليه، مثل أن تطالب بفرض النفقة أو إفرادها بمسكن يليق بها وخادم ونحو ذلك من الحقوق التي قد تشق عليه، وتمتنع من إعانته في المنزل بطبخ أو فرش أو كنس أو غسل ونحو ذلك، كل ذلك ليفارقها، فإن هذه الأُمور منها ما قد يُختلف في وجوبه، فإذا قيل بوجوبه فتقديره إلى اجتهاد الحاكم، وهو أمر يدخله الزيادة والنقصان، ولا تكاد تنفك غالباً من عَاشَرَت زوجها بمثل هذا عن معصية الله، ونحن نتكلم على تقدير خلوّه عن المعصية.

فنقول: إذا فعلت المباح لغرض مباح فلا بأس به، أما إذا قصدت به ضرراً غير مستحق، فإنه لا يحل، مثل من يقصد حرمان ورثته بالإسراف في النفقة في مرضه، فإذا كانت المرأة لا تريد استيفاء الصداق ولا فرض النفقة، وهي طيبة النفس بالخدمة المعتادة، وإنما تتجشم ذلك لتُضِّيق على الزوج ليطلّقها، فإلجاؤه إلى الطلاق غير جائز، لأنه إلجاء إلى فعل ما لا يجب عليه، ولا يستحبّ له، وهو يضرّه، وهي آثمة بهذا الفعل إذا كان ممسكاً لها بالمعروف، وإنما الذي تستحقه بالشرع المطالبة بأحد أمرين: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، أما إذا قصدت التسريح فقط، وإنما تطالبه بموجبات العقد ليَضْطَرَّهُ تعَسُّرها عليه إلى التسريح، فهذه ليست طالبة أحد الأمرين، وإنما هي طالبة واحداً بعينه، وهي لا تملك ذلك شرعاً.

---

(١) في (ب): [تبتذله]، وفي (د): [تبذل له]، وفي (ز) بدون نقط، والمثبت من (أ)، وهذا الموضع ساقط في (ج)، (هـ).

فهذه المرتبة ملحقة بالتي بعدها كما قدمنا نظائر ذلك في أقسام الحيل، لكن هنا الفعل إنما حرم بالقصد، وهذا أمر لا يمكن الحكم عليه ظاهراً، بخلاف الذي بعده، ولا فرق بين أن يكون التحريم لجنس الفعل أو لقصد يقترن بالفعل.

ولا يقال: فقد يباح لها الاختلاع إذا كانت تخاف أن لا تقيم حدود الله معه، فكذلك يباح لها الاستقصاء في الحقوق حتى تفارق؛ لأنّا نقول: الاختلاع يتضمّن تعويضه عن الطلاق وردّ الصداق إليه، أو ردّ ما يرضى به، وهو شبيه بالإقالة في البيع، وهذه تلجئة إلى الطلاق من غير عوض، فليست بمنزلة المختلعة، وإذا كانت لا تستحق أن يطلّقها بغير عوض، وفي ذلك عليه ضرر، فإذا قصدت إيقاع هذا الضرر به بفعل هو مباح لو خلا عن هذا القصد؛ دخلت في قوله ﷺ: «مَنْ ضَارَّ أَضَرَّ اللَّهُ بِهِ، وَمَنْ شَاقَّ شَقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ»[1]، وهو حديث حسن.

وهذا ليس مختصّاً بحقوق النكاح، بل هو عام في كل من قصد إضرار غيره بشيء هو مباح في نفسه.

يبقى أن يقال: فهي لا تقصد إضراره، وإنما تقصد نفع نفسها بالخلاص منه، فيقال: الشارع لم يجعل هذه المنفعة بيدها، ولو كان انتفاعها بالخلاص حقاً لها لملكها الشارع ذلك، وحيث احتاجت إليه

---

(١) أخرجه أحمد ٣/ ٤٥٣، وأبو داود (٣٦٣٥)، والترمذي (١٩٤٠)، وابن ماجه (٢٣٤٢)، والبيهقي ٦/ ٧٠ من حديث أبي صرمة، والحديث ضعيف إلا أن له شواهد يتقوّى بها، وانظر جامع العلوم والحكم لابن رجب ص٢٠٧ فما بعدها، وقد ذكر في آخر بحثه حديث أبي صرمة ضمن عدة شواهد للحديث.

أمرها أن تفتدي منه كافتداء الأسير والعبد، ألا ترى أن العبد لا يحل له أن يقصد مضارة سيده ليعتقه إذا لم يكن السيد مسيئاً إليه.

ثم إن كانت نوت هذا حين العقد، فقد دخلت على ما تضارّه به مع غناها عنه، فإنه ليس لها أن تتوصل إلى بعض أغراضها التي لا تجب لها بما فيه ضرر على غيرها، فكيف إذا قصدت أن تحلّ لنفسها ما حرم الله عليها بإضرار الغير، فهذا الضرب قريب مما ذكر بعده، وإن كان بينهما فرق.

المرتبة الرابعة: أن تتسبب إلى فرقته بمعصية مثل أن تنشز عليه أو تسيء العشرة بإظهار الكراهة في بذل حقوقه، أو غير ذلك مما يتضمّن ترك واجب أو فعل محرم، مثل طول اللّسان ونحوه، فإن هذا لا ريب أنه من أعظم المحرمات، وكل ما دلّ على تحريم النشوز وعلى وجوب حقوق الرجل، فإنه يدلّ على تحريم هذا، وهذا حرام من ثلاثة أوجه: من جهة أنه في نفسه محرم، ومن جهة أنها تقصد به أن تزيل ملكه عنها بفعل هو فيه مكره إذا طلق أو خلع تفادياً من شرّها، والاحتيال على إبطال الحقوق الثابتة حرام بالاتفاق، وإنما اختلف في إبطال ما انعقد سببه ولم يجب، كحق الشفعة وإن كان الصواب أنه لا يحل الاحتيال على إبطال حق مسلم بحال، ومن جهة أن مقصودها أن تتزوج غيره، لا مجرد التخلص منه.

وقريب من هذا أن تظهر معصية تنفّره عنها ليطلقها، مثل أن تريه أنها تتبرج لرجال أجانب، ويكونون في الباطن ذوي محارمها، فيحمله ذلك على أن يطلقها، فإن هذا الفعل حرام في نفسه؛ إذ لا يحلّ للمرأة أن تري زوجها أنها فاجرة، كما لا يحل لها أن تفجر، فإن هذا أشدّ إيذاءً له من نشوزها عنه، فهذا أشدّ تحريماً وأظهر إبطالاً

للعقد الثاني من خطبة الرجل على خطبة أخيه، وهذا نظير أن يخبب على الرجل امرأته ليتزوجها، فإن السعي في التفريق بين الزوجين من أعظم المحرمات، بل هو فعل هاروت وماروت وفعل الشيطان الحظي عند إبليس، كما جاء به الحديث الصحيح[1]، ولا ريب أنه لا يحلّ له تزوّجها. ثم بطلان عقد الثاني هنا أقوى من بطلانه في المسألة الأولى، وأقوى من بطلان بيعه على بيع أخيه، وشرائه على شرائه، فإن فسخ العقد الأول هناك حصل بفعل مباح في الأول لو تجرّد عن قصد مزاحمة المسلم، وهنا فيه قصد المزاحمة، وأن الفعل في نفسه محرم، ومع هذا فقد صحّح بعض أصحابنا العقد الثاني، وإنما صار في صحة مثل هذا خلاف؛ لأن التحريم لحقّ آدمي، ولأن المحرم متقدّم على العقد الثاني، ولاعتقاد أن التحريم هنا لا لمعنى في العقد الثاني، ولكن لشيء خارج عنه، وقد تقدم التنبيه على هذا.

لكن إن تزوّجت بنيّة أن تفعل هذا بأن تنوي أنها تختلع منه، فإن لم تُطلَّق وإلا نشزت عنه، أو أن تحتال عليه ليطلق، فهذا العقد الأول أيضاً حرام، وإذا كان من تزوج بصداق ينوي أن لا يؤدّيه زانياً، أو من ادَّانَ ديناً ينوي أن لا يقضيه سارقاً، فمن تزوّجت تنوي أن لا تقيم حقوق الزوج أولى أن تكون عاصية، فإنها مع أنها قصدت أن لا تفي بموجب العقد قد قصدت أن تفارقه لتتزوج غيره، فصارت قاصدة لعدم هذا العقد، ولوجود غيره بفعل محرم، وتحريم هذا لا ريب فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

وهذه تنوي أن لا تقيم حدود الله، فهي أبلغ من التي لا تظن

---

(١) أخرجه مسلم (٢٨١٣)، وأبو يعلى (١٩٠٩).

إقامة حدود الله(١)، وهذا مثل أن يبيع سلعة ونيّته أن لا يسلمها إلى المشتري، أو يؤجر داراً بنيّة أن يمنع المستأجر من إسكانها، بل هو أبلغ من ذلك، لأنها تقصد بمنع الحقوق حمله على الفرقة، فتقصد منع حقوق العقد وإزالة الملك.

ومثل هذا العقد يطلق كثير من أصحابنا وغيرهم صحته، لأن المعاقد الآخر لم يفعل محرماً، ففي الحكم ببطلان العقد ضرر عليه، والإبطال إنما كان لحقّه، فلا يزال عنه ضرر قليل بضرر كثير، فليس العقد حراماً من الطرفين حتى يحكم بفساده، ومتى حكم بالصحة من أحد الطرفين حكم بحل ما يأخذه صاحب ذلك الشقّ، فيحكم بوجوب [عوضه](٢) عليه، وإلّا كان أكلاً له بالباطل، ومتى قيل بوجوب [العوض](٣) عليه فإنما يجب للآخر الخادع، فصار ذلك الآخر كأنه قصد أخذ مال الغير بغير عوض، فأوجب الله عليه العوض للأول بغير اختياره [ولزم من هذا استحقاقه لذلك المال بغير اختياره](٤)، فصحة العقد توجب الاستحقاق من الطرفين، وحلّ الانتفاع مشروط ببذل العوض، فإن منعت المرأة ما يجب عليها لم يكن لها حق على الزوج.

ومن أصحابنا من يقول بفساد مثل هذا العقد، حتى قالوا مثل ذلك في النجش وتلقي الركبان.

---

(١) في (أ)، (ز) بعد كلمة [حدود الله] زيادة: [وقريب من هذا أن تخدعه بأن تستحلفه...]، وليست في (ب)، (د)، وهي خطأ من الناسخ، ولا تناسب السياق وستأتي بتمامها في مكانها المناسب ص٥٢٥، قبل المرتبة الخامسة.

(٢) في (أ): [عرصه]، بدون نقط، وفي (ب): [غرضه]، والمثبت من (د)، (ز)، وهذا الموضع ساقط في (ج)، (هـ).

(٣) في (أ)، (ب): [العرض]، والمثبت من (د)، (ز).

(٤) ليست في (أ)، وهي في (ب)، (د)، (ز).

والمتوجّه أن يقال: يحرم عليه الانتفاع بما حصل له في هذا العقد مع حلّ الانتفاع للآخر، كما نقول في الرجل يحول بين الرجل وبين ماله، فعليه بدله، ينتفع به مالك المال حلالاً، مع أن الحائل لا يحل له الانتفاع بما في يديه من المال الذي حال بين مالكه وبينه، فكان العقد صحيحاً بالنسبة إلى أحدهما، فاسداً بالنسبة إلى الآخر؛ إذ معنى الصحيح ما حصل الغرض المقصود به، وهذا مما يمكن تنويعه، وقريب من هذا أن تخدعه بأن تستحلفه يميناً بالطلاق ثم تحثّه فيها بأن تقول: أقاربي يريدون أن أذهب إليهم وأنا أكره ذلك، فاحلف عليَّ أن لا أخرج إليهم بالطلاق الثلاث، فيحلف ثم تذهب إليهم ونحو ذلك، فهذا أيضاً لا ريب في تحريمه، فإن هذه عصته بأن فعلت ما نهاها عنه من الخروج ونحوه، وخدعته بأن احتالت على أن طلق، ومثل هذه الحيلة حرام بالاتفاق، وهذه مثل ما قبلها.

المرتبة الخامسة: أن تفعل هي ما يوجب فرقتها مثل أن [ترتد أو][1] ترضع امرأة له صغيرة حتى تصير من أُمّهات النساء، أو تباشر أباه أو ابنه، وقد قدمنا أن مثل هذه المرتدّة لا ينبغي أن ينفسخ نكاحها، فأمّا الإرضاع والمباشرة، فينفسخ بهما النكاح، فهذا أيضاً تحريمه مقطوع به، وهذا قد أزيل نكاحه بغير فعل منه، كما صرف الخاطب بغير فعل منه.

ثم إزالة النكاح الذي قد حصل ليس مثل منع فعل المنتظر، فإذا كانت قد قصدت هذا حين العقد فقد تعدّدت المحرمات، وفساد العقد الثاني هنا أظهر من فساد عقد الخاطب الثاني بكثير، وفساد عقد

---

(١) هكذا في النسخ الخطية عدا (أ)، ففيها: [تريدان] بدون نقط تحتية، وفي (ز): [تريد أو].

الأول هنا محتمل، فإن هذه بمنزلة المحلل، حيث نوت أن تفعل ما يوجب الفرقة كما لو نوى الرجل الفرقة، ولا فرق بين نيّة الفرقة ونيّة سبب الفرقة، فإن نيّة المرأة والمطلِّق بيع الزوج العبد لها لمّا كان سبباً للفرقة، كان بمنزلة نيّة الزوج وحده الفرقة، لكن يقال: إنها قد لا تتمكن من الإرضاع والمباشرة كتمكّن الزوج من الطلاق، وكتمكّن المتطالقين من بيع العبد.

وأيضاً فإن المنوي هنا فعل محرم في نفسه، فقد لا تفعله، بخلاف ما كان مباح الأصل.

وأيضاً، فإن المرأة لم يجعل الشرع إليها هذا الفسخ مباشرة ولا تسبّباً، فنيّتها أن تفعله مثل مخادعة أحد المتعاقدين للآخر، وذلك لا يقدح في صحة العقد بالنسبة إلى الزوج، بخلاف نيّة الزوج للفسخ، فإن الشارع ملَّكه إياه، فإذا نواه خرج العقد عن أن يكون مقصوداً، وكذلك إذا نواه السيد والزوجة فإنهما يملكان الفرقة شرعاً بنقل الملك في الزوج، فإذا قصدا ذلك خرج العقد عن أن يكون مقصوداً ممن يملك رفعه شرعاً، لا سيما والسيد هو بمنزلة الزوج في النكاح، فالسيد والعبد في النكاح بمنزلة الزوج الحرّ، فهو يملك العقد بمواطأة العبد، والفسخ بمواطأة المرأة، فنيّته للفسخ كنيّة الزوج؛ إذ النكاح لا يصحّ إلا بإذن الزوج، ولم يوجد للزوج إذن رغبة، والمرأة لا يحتاج إلى رغبتها إذا رضيت بالعقد كما تقدم؛ لأنها إذا مُلِكت استوى الحال في رغبتها وعدم رغبتها.

وبالجملة فهذه قصدت الفسخ بفعل محرم، فالواجب أن تلحق بالتي قبلها، إذ لا فرق بين أن يكون الفعل المحرم يوجب الفسخ مباشرة أو بطريق التسبّب المفضي إليه غالباً، إذ السبب المغلَّب كالمباشرة.

المرتبة السادسة: أن تقصد وقت العقد الفرقة بسبب تملكه بغير رضا الزوج، مثل أن تتزوج بفقير تنوي طلب فرقته بعد الدخول بها، فإنها تملك ذلك في إحدى الروايتين عن أحمد وغيره، فإنها إذا رضيت بمُعْسِر ثم سخطته ففي ثبوت الفسخ لها قولان معروفان، فهذه إلى المحلّل أقرب من التي قبلها؛ إذ السبب هنا مملوك لها شرعاً، كطلاق المحلل وبيع الزوج العبد، بخلاف ما لو قالت: لم أعلم أنه مُعْسِرٌ، أو لم أعلم أنه ناقص عني ليس بكفءٍ، أو لم أعلم أنه معيب، فإن هذا يثبت لها الفسخ، لكن إذا نوت ذلك فقد نوت الكذب، فتصير من جنس التي قبلها إذا نوت الإرضاع أو المباشرة، وهذا أقوى من حيث إن هذا الكذب ممكن، فإنه من الأقوال ليس من الأفعال، وإنما يفارق المحلل في جواز التوبة، ومسألة المعسر يحتمل فيها تجدد اليسار، فليس المنوي هنا مقطوعاً بإمكانه، كنيّة الطلاق والبيع، وهذا القدر ليس بمؤثر، فإنه قد لا يمكن أن يبيعها العبد أيضاً بأن يحدث له عتق أو يموت المطلق أو يرجع السيد عن هذه النية، ومسألة التزويج بمعسر ونحوها شبيهة بمسألة العبد، فإن الفرقة قد نواها من يملكها، ومتى نواها من يملكها، فلا فرق بين أن يكون هو الزوج أو السيد أو الزوجة وحدها، أو الزوجة وأجنبياً، كما لو كانت المطلقة أمة، فاتفقت هي وسيدها أن يزوّجها بعبد، ثم يعتقها، فإنهما قد اتفقا على فرقة لا يملكها الزوج، مثل مسألة بيعها الزوج العبد، وسائر المسائل التي قصدت الفرقة بسبب محرم، مثل دعوى عدم العلم بالعسرة أو النقص أو العيب أيضاً قريبة من هذا، ومتى تزوجت على هذا الوجه وفارقت فهي كالرجل المحلل وأسوأ، فلا تحلّ.

لكن لو أقامت عند الزوج فهل يحتاج إلى استئناف عقد كما في الرجل المحلّل؟ ولو علم الرجل أن هذا كان من نيّتها وهي مقيمةٌ عليه فهل يسعه المقام معها؟ هذا فيه نظر، فإن المرأة في النكاح مملوكة، والزوج هو المالك، وإن كان كل من الزوجين عاقداً ومعقوداً عليه، لكن الغالب على الزوج أنه مالك، والغالب على المرأة أنها مملوكة، ونيّة الإنسان قد لا تؤثر في إبطال ملك غيره كما تؤثر في إبطال ملكه، وإن كان متمكناً من ذلك بطريق محرم، فالرجل إذا نوى التحليل فقد قصد ما ينافي الملك، فلم يثبت الملك له، فانتفت سائر الأحكام تبعاً، وإذا نوت المرأة أن تأتي بالفرقة فقد نوى هو الملك، وهي قد ملّكته نفسها في الظاهر، والملك يحصل له إذا قصده حقيقة مع وجود السبب ظاهراً، لكن نيّتها تؤثر في جانبها خاصّةً، فلا يحصل لها بهذا النكاح حلها للأول، حيث لم تقصد أن تَنْكَحَ، وإنما قصدت أن تُنكحَ، والقرآن قد علّق الحل بأن تنكح زوجاً غيره، وقد تقدم أن قوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] يقتضي أن يكون هناك نكاح حقيقة من جهتها [لزوج هو زوج](١) حقيقة، فإذا كان محلّلاً لم يكن زوجاً، بل تيساً مستعاراً، وإذا كانت قد نوت أن تفعل ما يرفع النكاح لم تكن ناكحة حقيقة، وهذه المسائل المتعلقة بهذا النوع من الأحكام دقيقة المسلك، وتحريرها [يستمدّ](٢) من تحقيق اقتضاء النهي الفساد، وإمكان فساد العقد من وجه دون وجه، ولكون الكلام في هذا لا يختصّ بمسألة التحليل، لم يحسن بسط القول فيه.

---

(١) في (أ): [للزوج وزوج]، والمثبت من (ج)، (هـ)، (د)، (ز).

(٢) في (أ): [أن تستمدّ]، وفي (ز): [تستمد].

وهذه المراتب التي ذكرناها في نيّة المرأة لا بدّ من ملاحظتها، ولا تحسبن أن كلام الإمام أحمد أو غيره من الأئمّة أن نيّة المرأة ليست بشيء؛ يعمّ ما إذا نوت أن تفارق بطريق تملكهُ، فإنهم علّلوا ذلك بأنها لا تملك الفرقة، وهذه العلّة منتفية في هذه الصورة، ثم إنهم قالوا: إن نية المرأة ليست بشيء، فأمّا إذا نوت وعملت ما نوت، فلم ينفوا تأثير العمل مع النيّة، على أن النية المُطْلَقة إنما تتعلق بما يملكه الناوي، فعلم أنهم أرادوا بالنية نيّة أن تتزوّج بالأول، ولا ريب أنها إذا نوت أن تتزوج بالأول لم يؤثر ذلك شيئاً كما تقرّر، فإن هذه النية لا تتعلق بنكاح الثاني، ولم يكن اللفظ يقتضي ذلك، فإن العرف قد دلّ على أن نيّة المرأة عند الإطلاق هي نيّة مراجعة الأول إذا أمكنت، فأمّا إذا نوت فعلاً محرماً أو خديعة أو مكراً أو فعلت ذلك فهو نوع آخر.

وبهذا التقسيم تظهر حقيقة الحال في هذا الباب، ويظهر الجواب عمّا ذكرناه من جانب من اعتبر نيّة المرأة مطلقاً، والمسألة تحتمل أكثر من هذا، ولكن هذا الذي تيسّر الآن، وهو آخر ما يسّره الله تعالى من الكلام في مسألة التحليل، وهي كانت المقصودة أولاً بالكلام، ثم لما كان الكلام فيها مبنياً على قاعدة الحيل والتمس بعض الأصحاب مزيد بيان فيها؛ ذكرنا فيها ما يسّره الله تعالى على سبيل الاختصار بحسب ما يحتمله هذا الموضع، وإلّا فالحيل يحتاج استيفاء الكلام فيها إلى أن تفرد كل مسألة بنظر خاص، ويذكر حكم الحيلة فيها وطرق إبطالها إذا وقعت، وهذا يحتمل عدّة أسفار، والله سبحانه وتعالى يجعل ذلك خالصاً لوجهه وموافقاً لمحبّته ومرضاته آمين.

والحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على سيدنا محمد خاتم المرسلين، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، وحسبنا الله ونِعْم الوكيل.

[تمّ الكتاب والحمد لله على ذلك وعلى جميع نِعَمه][1].



(١) الأقرب أن هذه الجملة من الناسخ وليست من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وهي في (أ)، و(ز).

الفهارس العامة للكتاب

* فهرس الآيات.
* فهرس الأحاديث.
* فهرس الشعر.
* فهرس الأعلام المترجم لهم.
* فهرس المسائل الفقهية.
* فهرس مسائل أصول الفقه.
* فهرس التفسير.
* فهرس شروح الأحاديث.
* فهرس علوم الحديث.
* فهرس القواعد والضوابط.
* فهرس الفروق.
* فهرس مناقشة المؤلف لبعض التخريجات التي خرّجها أصحاب الإمام أحمد على رواياته.
* فهرس الموضوعات.



فهرس الآيات

❖ سورة آل عمران

❖ سورة النساء

الآيـــة	الصفحة
﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ﴾	٢٠٧
﴿مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ﴾	٢٠٩
﴿إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾	٢١١
﴿فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمْ كَٰذِبِينَ﴾	٢١٤

❖ سورة النحل

﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ﴾	١٠١
﴿وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾	٢٤٥، ٢٤٦، ٤٤٤
﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾	٢١٣

❖ سورة الإسراء

﴿وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ﴾	٤٤٤

❖ سورة الأنبياء

﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾	١٧٦، ٢١٠

❖ سورة الحج

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	٣٤٧

❖ سورة المؤمنون

﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ﴾	٤٤٤

❖ سورة النور

﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا﴾	١٧١
﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾	٣١٢
﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾	٣١٢

❖ سورة الفرقان

﴿نَسَبًا وَصِهْرًا﴾	٢٩١

❖ سورة النمل

﴿وَكَانَ فِى ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ﴾	٢١٢
﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾	٢١٢

الآيـــــة	الصفحة

فهرس الأحاديث

طرف الحديث	الصفحة

طرف الحديث	الصفحة

طرف الحديث	الصفحة
«منيحة الوَرِق»...	١٠٠
المؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم...	٢٤٣
المؤمنون عند شروطهم...	١١٦
نحن من ماء...	١٣٢
نهى أن يبيع حاضر لباد...	٢٥٢
نهى أن يسوم الرجل على سوم أخيه...	٢٥٢
نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة...	٩٤
نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر...	٨٠
نهى رسول الله ﷺ... عن بيع المضطر...	٨٠
نهى رسول الله ﷺ عن صفقتين في صفقة...	٨٤
نهى عن إقامة الحدود بدار الحرب...	٢٩٣
نهى عن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم...	٢٨٧
نهى عن بناء المساجد على القبور...	٢٨٧
نهى عن تقدم رمضان بصوم يوم...	٢٩٤
نهى عن تلقي السلع...	٢٥٢
نهى عن الجمع بين المرأة وعمتها...	٢٨٩
نهى عن الخليطين...	٢٨٧
نهى عن شرب العصير والنبيذ بعد ثلاث...	٢٨٧
نهى عن صوم يوم الشك...	٢٩٤
نهى عن طعام المتباريين...	٢٦٥
وإذا وقع بأرض وأنتم فيها...	٣٠٧
والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم...	٢٥٨
وما خيّر بين أمرين قط إلا اختار...	٣٧٨
ويضرب بعثكول النخل...	٣١٠
يأتي على الناس زمان...	٨٨
يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء...	٦٩
يشرب ناس من أمتي الخمر...	٦٤
ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة...	٢٤٥

فهرس الشعر

فهرس الأعلام

فهرس المسائل الفقهية[1]

(١) لم أذكر ما يتعلق بنكاح التحليل لأن الكتاب كله في هذه المسألة.

❖ كتاب الصيام

❖ كتاب المناسك

❖ كتاب الجهاد

❖ كتاب البيع

المسألة	الصفحة

❖ كتاب الوقف

❖ كتاب العدد

❖ كتاب النفقات

❖ كتاب الجنايات

❖ كتاب الديات

❖ كتاب الحدود

المسألة	الصفحة

❖ كتاب الأطعمة

❖ كتاب الأيمان

❖ باب النذر

فهرس مسائل أصول الفقه

المسألة	الصفحة
الاجتهاد لا يحرم الاجتهاد	٧٨
كل مجتهد مصيب	٣٢٩، ٣٣٨، ٣٤٧، ٣٥٤، ٣٦١
المجتهد المخطئ	٣٦٠
تفصيل استدلال المناظر بما لا يعتقده	٤٨٤
ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال بمنزلة العموم في المقال	٤٩٩
ذم الرأي في الفتوى وبيان المقصود بالرأي	٢٣٦
سد الذرائع ـ وأطال فيه ـ	٢٨٣
التعارض والترجيح	٣٥٩

فهرس التفسير

فهرس شروح الأحاديث

فهرس علوم الحديث

فهرس القواعد والضوابط

فهرس الفروق

فهرس مناقشة المؤلف لبعض التخريجات التي خرّجها أصحاب الإمام أحمد على رواياته

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة